

LUCIANO DONIZETTI DA SILVA

NEGATIVIDADE E TRANSCENDÊNCIA NA FILOSOFIA DE SARTRE

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Curso de Pós-graduação em Filosofia (Mestrado), Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Damon  
Santos Moutinho

CURITIBA

2003

# "TERMO DE APROVAÇÃO"

## "NEGATIVIDADE E TRANSCENDÊNCIA NA FILOSOFIA DE SARTRE "

ESTA DISSERTAÇÃO FOI JULGADA APTA PARA A OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE EM FILOSOFIA NA ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA, E APROVADA EM SUA FORMA FINAL PELO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - NÍVEL MESTRADO, DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Em 29 de janeiro de 2003.

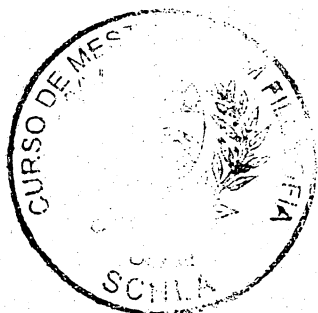
**PROF. DR. CESAR AUGUSTO RAMOS**  
**COORDENADOR DO MESTRADO**

**APRESENTADO À COMISSÃO EXAMINADORA INTEGRADA PELOS PROFESSORES:**

*Luiz Damon Souto Moutinho*  
Prof. Dr. Luiz Damon Moutinho  
Presidente

*[Assinatura]*  
Prof. dr. Carlos Alberto Ribeiro de Moura  
Examinador

*[Assinatura]*  
Prof. Dr. Paulo Vieira Neto  
Examinador



Agradeço ao Acaso pelo mundo, pela filosofia, pela obra de Sartre...

Também ao Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho, à CAPES e a todos os professores e funcionários da UFPR.

Que essa contingência, ainda que numa causalidade invertida, no fim de tudo faça sentido.

## SUMÁRIO

<b>LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS .....</b>	<b>v</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>01</b>
<b>I PARTE – GÊNESE FENOMENOLÓGICA .....</b>	<b>05</b>
<i>Preâmbulo</i> .....	06
<b>Problema do Eu</b> .....	08
<b>A consciência purificada</b> .....	11
<b>O <i>cogito</i> pré-reflexivo</b> .....	13
<b>A subjetividade</b> .....	16
<b>O problema da imagem</b> .....	18
<b>O estatuto da imagem</b> .....	21
<b>Percepção e imaginação</b> .....	24
<b>O problema da redução</b> .....	27
<b>A matéria da imagem mental</b> .....	30
<b>A consciência nadificante</b> .....	33
<b>O imaginário</b> .....	36
<b>A situação</b> .....	39
<b>A ruptura com Husserl</b> .....	42
<b>O problema fundamental</b> .....	44
<b>A transcendência do ser</b> .....	49
<b>II PARTE – FENOMENOLOGIA E ONTOLOGIA .....</b>	<b>53</b>
<i>Preâmbulo</i> .....	54
<b>O ser-no-mundo</b> .....	57
<b>A interrogação do ser</b> .....	60
<b>A crítica do nada</b> .....	64

<b>O tema da negação .....</b>	<b>69</b>
<b>Liberdade e negatividade .....</b>	<b>71</b>
<b>A negação originária .....</b>	<b>76</b>
<b>Negação como ruptura temporal da consciência .....</b>	<b>80</b>
<b>Negação na imanência absoluta do <i>cogito</i> .....</b>	<b>84</b>
<b>Negação – o fundamento do mundo .....</b>	<b>87</b>
 <b>III PARTE – A NEGATIVIDADE EM QUESTÃO .....</b>	 <b>91</b>
 <i>Preâmbulo</i> .....	92
<b>O método regressivo .....</b>	<b>95</b>
<b>O ser-para-si .....</b>	<b>98</b>
<b>O vínculo entre para-si e em-si .....</b>	<b>100</b>
<b>O ser normativo .....</b>	<b>102</b>
<b>O circuito da ipseidade .....</b>	<b>105</b>
<b>Negação e conhecimento .....</b>	<b>107</b>
<b>Negação interna e destotalização .....</b>	<b>110</b>
<b>Negação externa e mundo .....</b>	<b>113</b>
<b><i>Para além</i> do realismo e do idealismo .....</b>	<b>116</b>
<b>Impossibilidade do ser total .....</b>	<b>120</b>
<b>A negatividade em questão .....</b>	<b>123</b>
 <b>CONCLUSÃO .....</b>	 <b>128</b>
 <b>REFERÊNCIAS .....</b>	 <b>135</b>

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

**CS** – *Consciência de si e conhecimento de si*

**DG** – *Diário de uma guerra estranha*

**EN** – *L'Être et le Néant – essai d'ontologie phénoménologique (Ser e o Nada - Ensaio de Ontologia Fenomenológica)*

**Im** – *A Imaginação*

**Imo** – *O Imaginário*

**IP** – *Une Idée Fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: L'Intentionnalité*

**LC** – *La Liberté Cartésienne*

**QM** – *Questão de método*

**TE** – *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique (A transcendência do Ego – esboço de uma descrição fenomenológica)*

**ALVES** – *Irrefletido e reflexão*

**BEAUVOIR** – *A força da idade*

**BON** – *Introdução, notas e apêndices à edição citada de La transcendance de l'Ego*

**BORNHEIM** – *Sartre – metafísica e existencialismo*

**DANTO** – *As idéias de Sartre*

**ES** – *Les Écrits de Sartre (Contat & Rybalka)*

**IF** – *Idéias relativas para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica (Husserl)*

**LÉVINAS** – *Entre nós – ensaios sobre a alteridade*

**MD** – *Meditações Metafísicas (Descartes)*

**Met** – *O que é Metafísica? (Heidegger)*

**MOUTINHO** – *Sartre - Psicologia e Fenomenologia*

**MOUTINHO I** – *Sartre – existencialismo e liberdade*

**MOUTINHO II** – *Ciência e filosofia: o significado do retorno ao “mundo vivido” na fenomenologia*

**PRADO JUNIOR** – *Presença e campo transcendental*

**SEEL** – *La Dialectique de Sartre*

**ST** – *Ser e Tempo (Heidegger)*

## Introdução

Escrever sobre a obra de Sartre exige cuidado, afinal pode-se dizer que nenhum de seus textos se encerra em si mesmo; há uma tal imbricação e remissão de um período a outro, ou, de um texto a outro, que o comentador é obrigado a fazer um recorte para não se perder em meio a tantas ramificações e problemas paralelos que são tematizados. Além disso, a obra de Sartre é composta por uma infinidade de textos filosóficos, debates, entrevistas, romances, peças de teatro e escritos políticos nos quais, nem sempre, a mesma posição é mantida. Há sem dúvida alguma um crescente e, não raramente, mudanças de posição (além de flagrantes contradições) que tornam ainda mais temerária qualquer afirmação que se pretenda definitiva sobre seu pensamento. Apesar da dificuldade que a amplitude da obra de Sartre impõe a quem se aventura a comentá-la, está justamente aí a gratificação em fazê-lo: nada está resolvido e uma outra leitura é sempre possível.

A outra leitura que será desenvolvida nessa dissertação, entretanto, não se pretende tão original. Apenas busca mostrar, a partir de uma questão formulada por Sartre no período que antecede seu contato com a fenomenologia, os desdobramentos e exigências que esse problema apresenta ao longo de aproximadamente dez anos. Sabe-se que desde 1925 Sartre concebia a consciência como *ausência de ser*; porém, essas idéias apenas são formuladas a partir de 1933, quando ele vai a Berlim e, efetivamente, tem acesso a um *pensamento já estruturado* que parecia ter a mesma preocupação que a sua. É depois de conhecer a fenomenologia husserliana que Sartre, em 1934, publica *A transcendência do Ego*, seu primeiro ensaio filosófico. Mas o que poderia incomodar o jovem filósofo?

O texto que mais bem expressa as preocupações de Sartre nesse período é *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl*; nele, Sartre recusa terminantemente o idealismo, expresso pela filosofia da representação. Embora sendo de 1939, esse artigo é retrospectivo e se refere àquilo que era sua pretensão desde 1933, ou, até mesmo antes; seja como for, é Simone de Beauvoir quem sintetiza o projeto filosófico sartriano: *superar a antinomia do realismo e do idealismo*. É justamente esse objetivo de Sartre que vai direcionar o desenvolvimento da presente dissertação, ou seja, todos os textos analisados terão como pano de fundo a obsessão de Sartre por manter, ao mesmo tempo, a absoluta autonomia da consciência e a presença *real* do mundo.

Uma vez escolhido o recorte segundo o qual será estruturada essa dissertação, é preciso fazer um outro que delimite, na imensidão de páginas escritas por Sartre, o que de fato será analisado. O recorte temporal já foi feito: de 1934 até 1945; ainda assim, vale indicar quais obras desse período serão objetos de pesquisa, afinal nenhum dos textos se encerra em si mesmo, remetendo de obras filosóficas a romances ou de artigos a peças de teatro. Especificamente, serão analisadas as obras de cunho técnico que vão de *A transcendência do Ego* (1934) até *A liberdade cartesiana* (1945); porém, a ordem cronológica de publicação não será necessariamente respeitada, podendo ser invertida de acordo com a exigência das questões que surjam no transcorrer da argumentação.

Assim, para mostrar o primeiro momento da filosofia de Sartre, muito próxima e, ao mesmo tempo, em constante debate com Husserl, serão analisados *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl* (1939), *A transcendência do Ego* (1934), *A imaginação* (1936) e *O imaginário* (1940). A primeira vai mostrar, especificamente, como Sartre se apropria da noção de intencionalidade e, com ela, enfrenta a filosofia da representação desenvolvida na academia francesa; essa é a base para poder construir uma filosofia que supere o idealismo nos moldes representacionais. A segunda, além de mostrar a diferença teórica entre Sartre e Husserl com respeito à constituição do psíquico, expressa a intenção de Sartre em, com a fenomenologia husserliana, superar tanto o idealismo quanto o realismo. A terceira vai mostrar que, embora Sartre continue *fenomenólogo*, as dificuldades com seu mentor vão se agravando, principalmente no que se refere à noção de redução fenomenológica. Por fim, a quarta vai expressar a maneira como Sartre se dá conta do caráter idealista da fenomenologia husserliana e, por isso, a necessidade de aproximar-se de Heidegger.

A ruptura com Husserl e a aproximação com Heidegger traz um novo elemento para a filosofia de Sartre. Os ganhos conseguidos com a purificação do campo transcendental são mantidos, mas, como meio de superar o iminente idealismo ao qual a redução levava, Sartre concebe a necessidade de que a consciência esteja *arraigada* no mundo. Não se trata, porém, de abandonar o que havia sido desenvolvido até 1940, mas de manter as conquistas desse período ao mesmo tempo em que busca superar o idealismo da fenomenologia husserliana. Isso leva até a introdução de *O Ser e o Nada* (1943), onde Sartre rompe definitivamente com Husserl ao formular o problema fundamental que está na origem do



idealismo husserliano e mostrar a necessidade da transcendência do ser. Com isso, Sartre está obrigado a reescrever a fenomenologia desde seu início e, também com isso, encerra-se a primeira parte dessa dissertação.

Em sua segunda parte, a presente dissertação vai mostrar como Sartre resolve as dificuldades acumuladas no período em que escreveu *sob influência* de Husserl. Será retomado o final de *O imaginário* para indicar em que medida o ser-no-mundo heideggeriano descortina novas perspectivas para seu pensamento; e, já analisando a primeira parte de *O Ser e o Nada*, não só será mostrado como Sartre reescreve a fenomenologia, mas também como, para superar o idealismo husserliano, será exigida uma resposta ontológica. Noutros termos, a segunda parte dessa dissertação busca tornar claras as razões da ruptura de Sartre com Husserl, o porquê de reescrever a fenomenologia desde o início e a necessidade de que essa pesquisa não fique apenas no terreno fenomenológico, mas que se encaminhe até a ontologia.

A reviravolta no pensamento de Sartre será lida a partir de sua obsessão em afirmar a absoluta autonomia da consciência e a presença *soberana* do mundo; se o mundo reduzido carece de *realidade*, é preciso superar a tese husserliana da constituição do ser e afirmar, por conseguinte, a absoluta positividade do ser. Para isso, além de manter a intencionalidade da consciência enquanto *ser-no-mundo*, Sartre vai necessitar de um outro instrumental que permita dissolver essa aparente contradição; entra em cena a negação. A análise objetiva de condutas humanas, alternativa à redução, empreendida na primeira parte de *O Ser e o Nada*, tem por objetivo encontrar a negação como constitutiva do mundo e da consciência. Isso exige um pouco mais de atenção no que se refere a esse conceito.

Para mostrar como a negação permite afirmar a absoluta liberdade da consciência, ainda que ela necessariamente deva existir em situação no mundo, será utilizada *A liberdade cartesiana* (1945); e, para melhor entender as exigências da negação na filosofia de Sartre, que num mesmo ato é *dupla* negação, será analisado o *Diário de uma guerra estranha* (1942). Assim, com a análise objetiva de condutas humanas, que mostra o nada como constitutivo da realidade e advindo da condição humana, o que de um só golpe permite a Sartre impossibilitar a redução fenomenológica e, em seu lugar, colocar a reflexão purificada, será encerrada a segunda parte dessa dissertação.

Por fim, as discussões que compõem a última parte desse texto vão estar circunscritas à análise das estruturas imediatas do para-si e, em seguida, da transcendência (segunda parte de *O Ser e o Nada*). Com isso, espera-se mostrar a resposta ontológica que Sartre oferece para o problema da relação entre consciência e mundo sem, contudo, que essa resposta seja idealista ou realista, mas, ao contrário, que garanta a *autonomia* da consciência e a *realidade e presença soberana* do mundo. É também aí que será tematizada uma questão de extrema importância e dificuldade na filosofia de Sartre: a relação entre ser e nada. Mais ainda, neste ponto será avaliado se os problemas decorrentes da pretensão de se produzir uma filosofia que supere a antinomia clássica do realismo e do idealismo podem ser de fato solucionados ou, ao menos, se a alternativa que Sartre apresenta pode ser sustentada. Está assim completo o mapa geral da presente dissertação.

Percebe-se que, ainda que um único problema norteie o desenvolvimento das questões aqui levantadas, esse problema vai exigir respostas em diferentes níveis. À primeira vista, parece que a fenomenologia dá conta de superar o idealismo representacionista e, assim, efetivar o projeto sártriano (I parte); mas, no entender de Sartre, Husserl oferece uma resposta fenomenista, e, nessa medida, para superar o idealismo husserliano, é necessário levar a questão até à ontologia. No campo ontológico, por sua vez, Sartre se depara com o ser e com o nada (II parte); mais uma vez, apenas a descrição de estruturas de ser não pode responder cabalmente à questão, afinal, uma vez que chegou ao problema da relação entre ser e nada, é preciso tomar uma decisão (III parte). É assim que apenas uma questão pode levar da fenomenologia à ontologia e, dessa, exigir uma opção metafísica; um único problema filosófico, se pensado com radicalidade, pode ocupar a vida inteira ou, nesse caso, *dez anos* da vida de um filósofo.

## I Parte

### Gênese Fenomenológica

## Preâmbulo

A filosofia de Sartre, ainda que seja multifacetada e embrenhada em amplos e diversos problemas, será enfatizada nessa dissertação em apenas um de seus aspectos: a busca pela solução da antinomia do realismo e do idealismo. Embora o tema proposto possa parecer estranho para uma filosofia que tem como antecedente mais próximo a fenomenologia husserliana, esse eixo temático permite estudar o pensamento de Sartre desde de suas primeiras obras até *O Ser e o Nada*, momento em que, *abandonado à própria sorte*, o autor apresenta sua solução para o problema.<sup>1</sup> Por hora, é até mesmo precipitado afirmar categoricamente *o problema*, pois esse apenas será formulado na introdução de *O Ser e o Nada* como núcleo fundamental de *todas as questões* com as quais Sartre se depara nessa trajetória.

O aparato conceitual utilizado por Sartre no desenrolar de sua filosofia se refere a momentos distintos; isso requer que sejam feitas mediações, caso contrário não é possível perceber a evolução filosófica nem acercar das questões que estão sendo tematizadas. De antemão, faz-se necessário determinar pelo menos dois momentos distintos: aquele que antecede *O Ser e o Nada*, e o imediatamente seguinte, quando essa obra será o objeto principal.<sup>2</sup> Isso não significa que, por se tratarem de dois momentos, haja entre eles descontinuidade, já que é pretensão desse texto mostrar que a fase de *o Ser e o Nada* é um acerto de contas com aquilo que ficou pendente nas obras precedentes.

Na primeira fase do pensamento de Sartre, ainda muito próxima aos temas desenvolvidos por Husserl, percebe-se que a elaboração de suas questões tem como alvo os conteúdos de consciência. A esse respeito, afirma ele que “contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo ‘psicologismo’, Husserl não deixa de

---

<sup>1</sup> - Causa estranheza buscar resolver a antinomia do realismo e do idealismo a partir da fenomenologia porque, na introdução das *Idéias*, Husserl afirma: “Terá surpreendido ao leitor que antes (...), em lugar de unicamente a divisão das ciências em reais e ideais (ou empíricas e apriorísticas) geralmente utilizada, apareçam mais bem utilizadas duas divisões, correspondentes aos dois similares contrários fato e essência, real e não real. (...) Se mostrará, ademais, que todas as ‘vivências’ transcendentalmente purificadas são irrealidades, isentas de toda inserção no mundo real”. IF, pp. 10-11.

<sup>2</sup> - Essa divisão do pensamento de Sartre é apenas um recurso didático, afinal não é possível demarcar um pensamento em momentos estanques sem com isso reduzi-lo; ainda assim, considerar-se-á *Fase de A transcendência do Ego* as obras preliminares que culminam na *Fase de O Ser e o Nada*, obra que também nomeia o período do pensamento. SEEL, pp. 25 e 35.

afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência”.<sup>3</sup> De fato, de Descartes a Brunschvicg, a filosofia francesa reduziu a relação da consciência com o mundo às sensações que, embora originadas no objeto, eram reunidas *na* consciência.<sup>4</sup> Sartre recusa terminantemente essa compreensão gnosiológica propagada por cem anos de *academicismo francês* – tem por objetivo falar do mundo *real*, o que revela sua euforia ao encontrar no pensamento de Husserl a ferramenta que lhe permitiria tal intento. Estaria aí a possibilidade de superar a *ilusão comum ao realismo e ao idealismo*, ambos fundados na crença de que a consciência comporta um certo conjunto de conteúdos.

Com a noção de intencionalidade, Husserl propicia meios para a consciência se libertar de quaisquer conteúdos, sejam provenientes da sensibilidade ou do senso íntimo. Isso porque a consciência intencional “não é nada senão o fora de si mesma e é essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância que a constituem como uma consciência”.<sup>5</sup> Ser consciência é, necessariamente, existir como consciência de outra coisa que não si mesma; na formulação mais utilizada por Sartre, toda consciência é *consciência de* alguma coisa. Assim, não apenas os objetos com os quais a consciência se relaciona deixam de ser uma *miríade de sensações*, como também as reações subjetivas deixam de ser *da consciência*; não são mais que meios que a consciência tem de se relacionar com objetos transcendentais.

Está assim esboçado o primeiro momento da filosofia de Sartre que, a partir da fenomenologia de Husserl, em especial o conceito de intencionalidade, forja um argumento que *coloca a consciência em relação direta com o objeto*. A intencionalidade pode renovar toda a filosofia a partir de seu ponto de partida: a consciência deixa de ser um *espaço* onde seriam reunidas as sensações e, dessa maneira, formadas as representações do mundo. A consciência é *intenção* de um objeto, o que exige que o objeto esteja *fora* da consciência; mais ainda, “tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros”.<sup>6</sup> De um só golpe, a intencionalidade purifica a consciência de todas as sensações que poderiam *originar-se* em si mesma ou no transcendente;<sup>7</sup> a partir daí, Sartre tem a necessidade de

<sup>3</sup> - IP, p. 32.

<sup>4</sup> - MOUTINHO I, p. 26.

<sup>5</sup> - IP, p. 33.

<sup>6</sup> - IP, p. 34.

<sup>7</sup> - “O conhecimento ou pura ‘representação’ é apenas uma das formas possíveis de minha consciência ‘desta’ árvore. Posso amá-la, temê-la, odiá-la, e esse ultrapassamento da consciência por si mesma, que se chama ‘intencionalidade’, se encontra no temor, no ódio e no amor. Odiar outrem é uma maneira de se dirigir para ele, é encontrar-se em face de um estranho do qual se vive, do qual se sofre a qualidade de ‘odíavel’. (...) É

explicar, com base nessa compreensão de consciência, a maneira como se dá a relação da consciência intencional com o objeto.

A relação entre a consciência e o transcendente é, todavia, um retrocesso ao início do problema que se pensou resolver: a questão do sujeito. O que Sartre coloca em voga com a crítica à representação é a urgência de libertar a filosofia dos *conteúdos*, o que se alcança com a intencionalidade; isso faz com que, liberta das amarras da representação, a consciência se relacione com o objeto e não com um indicativo. Porém, ao definir a consciência como *explosão*, como *lançar-se a*, qual o estatuto da relação que *essa* consciência pode ter com o objeto? Noutros termos, uma vez que a consciência foi *esvaziada de todo conteúdo*, o que se relaciona, de maneira direta e necessária, com o transcendente, ou, em vista da depuração da consciência de toda interioridade, qual é seu *princípio de individuação*?<sup>8</sup>

#### Problema do *Eu*

Há pelo menos duas maneiras de abordar o tema que está no cerne do primeiro texto filosófico de Sartre: a partir de suas *convicções pré-teóricas* ou a partir das *decorrências necessárias impostas pelo conceito de intencionalidade*.<sup>9</sup> Melhor manter ambas as acepções, pois, no decorrer do texto, percebe-se que além de não contraditórias, essas leituras podem se complementar. Afinal, se a segunda acepção é esclarecedora naquilo que tange ao desenrolar argumentativo do texto e respeita seu caráter eminentemente filosófico, ela não explica a contento a obsessão de Sartre por radicalizar a noção de intencionalidade; por seu turno, a primeira interpretação, embora tendo o mérito de tornar límpida a importância de purificar a consciência do Ego, peca por ler o autor preferencialmente a partir de suas memórias e das memórias de Simone de Beauvoir.

Em seu primeiro texto, *A transcendência do Ego* (1936), Sartre tem por objetivo explicar, com base na noção de intencionalidade, como o psíquico se constitui. Para tanto, é

---

uma *propriedade* da máscara japonesa ser terrível, uma inesgotável, irredutível propriedade que constitui sua natureza mesma – e não a soma de nossas reações subjetivas a um pedaço de madeira esculpida”. IP, p. 34.

<sup>8</sup> - Essa é uma questão dirigida a Sartre na sessão da Sociedade Francesa de Filosofia de dois de junho de 1947 (BENDA, CS, p. 119). Embora se refira ao período de *O Ser e o Nada*, a resposta de Sartre indica que esse problema se coloca desde a primeira compreensão da consciência como *intencional*.

<sup>9</sup> - SEEL, p. 27 e MOUTINHO, p. 24, respectivamente.

necessário desmontar a noção de presença formal do Eu na consciência, primeiramente a neokantiana e, em seguida, a noção de Eu formal encontrada em Husserl.<sup>10</sup> Segundo Sartre, ainda que o Husserl das *Investigações* tenha mostrado, em sua *descrição admirável*, que a consciência é uma atividade que constitui o mundo sem que para isso o Eu seja necessário, o Husserl das *Idéias* retoma a noção de Eu transcendental. O porquê de Sartre criticar a noção de Eu vem logo a seguir: “a concepção fenomenológica da consciência torna totalmente inútil o papel unificante e individualizante do Eu. É, ao contrário, a consciência que torna possível a unidade e a personalidade do meu Eu”.<sup>11</sup>

Entretanto, a inocuidade da noção de Eu não é razão suficiente para que seja descartada, principalmente ante a questão proposta a Sartre: qual é o princípio de individuação da consciência, ou, se não se trata de um Eu, onde a consciência encontra sua unidade? A resposta se dá em dois momentos. Primeiro, graças à intencionalidade, a unidade *real* da consciência é encontrada no transcendente. Por exemplo, é porque existe no mundo a verdade *dois e dois fazem quatro* que a consciência *encontra* a unidade *real*. É no transcendente que está a unidade do objeto, o que livra a consciência do peso de ser um pólo unificador que *reuniria* sensações e, assim, promoveria a unidade no mundo – está reafirmada a recusa da filosofia da representação.

Mas ainda falta entender como, no campo da imanência, a consciência pode ser una. É o segundo momento: sendo a consciência intencional, ela nada mais é que um fluxo que se encaminha ao objeto transcendente, “ela é clara como um grande vento, nada mais há nela, salvo um movimento para se escapar, um resvalamento para fora de si”.<sup>12</sup> Por esse movimento intencional, num *jogo de intencionalidades transversais*, a consciência unifica a si (e por si) mesma. Com isso, seja no campo transcendente ou imanente, a consciência não precisa de um Eu para se unificar – é ela mesma que se unifica, que se faz “pessoal porque, apesar de tudo, ela é reenvio a si”.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> - Sartre, “antes de Husserl entrar em cena, ajusta as contas com o neokantismo francês que, numa perspectiva crítica, procura igualmente pela maneira segundo a qual o transcendental *constitui* o empírico. A perspectiva crítica não é boa, dirá ele, pois o transcendental kantiano não é um transcendental constituinte”. Decorre daí que, ao tomar o transcendental como *absoluto*, o neokantismo subverte os pressupostos do próprio Kant e incorre no erro de conceber o transcendental como inconsciente, afinal, se for entendido como consciência real, esse está para além da consciência empírica; a consciência, ao ser efetivada, não seria conforme a consciência empírica (*consciência de si*), mas *real e inconsciente de si*. MOUTINHO, p. 26.

<sup>11</sup> - TE, p. 23 (48).

<sup>12</sup> - IP, p. 34.

<sup>13</sup> - CS, p. 101.

Embora possa parecer que o problema da noção de Eu seja apenas uma decorrência lógica da compreensão de consciência como intencional, já que, sendo apenas um *fluxo*, a consciência não teria em si *nada* de positivo, *A transcendência do Ego* mostra que Sartre não se dá por satisfeito apenas com a demonstração de que o Eu formal é desnecessário. Isso porque, mesmo tendo encontrado em Husserl a recusa do Eu formal, Sartre valoriza excessivamente a noção de Eu transcendental encontrada nas *Idéias*; mais ainda, Sartre vai mostrar que o Eu transcendental husserliano é na verdade uma *contração infinita* do Eu material.<sup>14</sup> Independente dos pormenores da discussão, o verdadeiro objetivo não é recusar *qualquer* positividade na consciência?

Para Husserl, a redução leva necessariamente a um *eu puro* (que não tem por objetivo unificar a consciência), adjunto de todas as vivências, a um *sujeito* que permanece sempre idêntico.<sup>15</sup> Sartre, por sua vez, considera essa compreensão um retrocesso de seu mentor que, assim, desrespeita a verdade mais fundamental da fenomenologia: “toda *consciência* é consciência *de* alguma coisa”.<sup>16</sup> Essa *verdade* exige que, igualmente a todos os demais objetos, também o Eu seja um habitante do mundo. Por isso, ainda que para Husserl a exigência de um Eu tenha por origem a necessidade de um objeto para se falar em *fato fundamental da psicologia*, Sartre afirma, em contrapartida, que apenas através da intencionalidade é possível *renovar todo o conhecimento*, o que inclui a psicologia.<sup>17</sup> Sendo assim, qual seria a razão para Sartre rejeitar terminantemente a noção de Eu?

<sup>14</sup> - “Entendamos: o Eu formal ‘transcendental’ nada mais é que uma ‘contração infinita do Eu material’ simplesmente porque se o transcendental é fato, não princípio lógico, o Eu é da mesma ordem, isto é, material e não formal. Daí porque o Eu transcendental implica opacidade: é que se trata de um Eu material contraído”. MOUTINHO, pp. 31-32.

<sup>15</sup> - Sartre afirma que para Husserl, nenhuma redução faz o Eu puro desaparecer, mesmo assim, considera equivocado pensar o *Eu* como uma estrutura da consciência, afinal, a consciência é *fato* e não um *conjunto de condições*.

<sup>16</sup> - Essa formulação da *intencionalidade* se encontra em Im, p. 99. Entretanto, a recorrência à intencionalidade da consciência, *idéia fundamental da fenomenologia*, é uma constante na obra de Sartre.

<sup>17</sup> - O encaminhamento dessa dissertação tem por objeto mostrar o nascimento do problema enfrentado por Sartre em sua *Ontologia fenomenológica*; porém, a temática de sua filosofia nesse período é a psicologia, conforme *Sartre – psicologia e fenomenologia* (MOUTINHO).



## A consciência purificada

A chave para entender a importância da *intencionalidade da consciência* na filosofia de Sartre está nas decorrências dessa noção: por ela, a consciência não é determinada por nenhum objeto, ou seja, é absolutamente *livre*. Tão livre quanto as *imagens* que Sartre utiliza para descrevê-la (*explosão, vento*).<sup>18</sup> É, portanto, a intencionalidade que permite entrever uma primeira solução para a antinomia do realismo e do idealismo: a *direta e necessária* relação entre consciência e mundo. A *intuição*, por si só, coloca a consciência em presença da *coisa*, o que recupera a verdadeira natureza da relação entre consciência e mundo, há muito obstruída pelas filosofias representacionistas. “A intencionalidade, tal estrutura é essencial de toda consciência. Segue-se naturalmente uma distinção radical entre a consciência e *aquilo de que se tem consciência*. O objeto da consciência, qualquer que seja (salvo no caso da consciência reflexiva), está por princípio fora da consciência; é transcendente”.<sup>19</sup>

Se a consciência é *intencional*, o Eu como pólo unificador de vivências se torna desnecessário; porém, Sartre afirma que “todos os resultados da fenomenologia ameaçam entrar em ruína se o Eu não é, do mesmo modo que o mundo, um existente relativo, quer dizer, um objeto *para* a consciência”.<sup>20</sup> A quais resultados Sartre se refere senão à superação da representação e, com ela, aos enganos do realismo e do idealismo?<sup>21</sup> Nessa perspectiva fica claro quão problemático é compreender a consciência com a presença do Eu: tratar-se-ia da clássica dualidade entre sujeito e objeto que Sartre, ao entrar em contato com a filosofia de Husserl, pensou estar em condições de superar. É preciso agora rever, com maior cuidado, o porquê da crítica ao Eu transcendental husserliano e esclarecer como a intencionalidade da consciência permite superar a antinomia da relação entre sujeito e objeto.

Por ser intencional, a consciência pode ser concebida como *nada*; para Sartre a presença de um Eu instala *algo na* consciência, o que acaba com a possibilidade de

<sup>18</sup> - “Husserl vê na consciência um fato irreduzível que nenhuma imagem pode dar conta”. IP, pp. 31-35.

<sup>19</sup> - Im, p. 99.

<sup>20</sup> - TE, p. 26 (49).

<sup>21</sup> - “Sartre recusa aqui a ‘evidência’ ‘eu sou’, mas não apenas porque ela poderia implicar uma substancialização da consciência, mas antes e principalmente porque o termo ‘Eu’ parece encontrar conteúdos assimiláveis nos limites da consciência *refletida*, o que significaria dizer que ele é uma *criação* da reflexão”. MOUTINHO, p. 33.

descrevê-la na sua relação *direta* com o mundo (tratar-se-ia de duas substâncias). A *transcendência do Ego* é movida pela obsessão de libertar a consciência de conteúdos e, por isso, Sartre desabona o Eu transcendental de Husserl. Ele entende que a intencionalidade, por si só, é suficiente para a individuação da consciência; é pela intencionalidade que a consciência transcende-se e unifica-se no mesmo movimento pelo qual se dirige ao mundo.

Além do fato da consciência ser destituída de qualquer positividade graças à intencionalidade e, por essa razão, *direcionar-se ao mundo*, sem o Eu, a consciência é *livre* em sua relação com o mundo. O Eu, ainda que transcendental, tem no entender de Sartre o papel de algo positivo, de *res*, de sujeito – isso coloca novamente em pauta a dualidade entre um sujeito (consciência) e um objeto (mundo). A consciência purificada, entendida como *livre direcionar-se ao mundo*, suprime a distância que poderia haver entre aquele que conhece e o conhecido. Melhor ainda, não cabe mais colocar a questão em termos duais, já que a consciência não apresenta o que poderia ser entendido como uma existência paralela ao mundo; “Ela permanece um ‘fenômeno’ no sentido muito particular em que ‘ser’ e ‘aparecer’ são apenas um”.<sup>22</sup>

Esse é o domínio da primeira concepção de fenomenologia para Sartre.<sup>23</sup> Era sua convicção, antes de acerrar-se do pensamento husserliano, a possibilidade de *superar a oposição entre o realismo e o idealismo* – a intencionalidade, ao suprimir qualquer resquício positivo na consciência, parece-lhe permitir esse intento. Além disso, Sartre pretendia *afirmar a soberania da consciência* e, sendo apenas um livre direcionar-se ao objeto, ela não é determinada e, portanto, soberana. A garantia da *presença do mundo* pode ser deduzida da própria noção de consciência purificada, que nada mais é senão *movimento* rumo ao transcendente; no entanto, o problema referente a *quem* ou a *que* esse mundo se dá não está de modo a algum resolvido. Quando Sartre pretende superar o idealismo e o

<sup>22</sup> - TE, p. 25 (49).

<sup>23</sup> - É sabido, embora inédito, que Sartre em correspondência com Simone Jolivet detalha suas idéias sobre *contingência e consciência como vazio de ser*, retomadas em *O Ser e o Nada* (ES, p. 23). Gerhard Seel mostra que Sartre, em sua primeira compreensão de fenomenologia, leva em conta suas *convicções pré-teóricas: aspiração ao concreto, afirmação da liberdade, impossibilidade de justificar a existência e preocupação com o social*; essas convicções, presentes no pensamento sartriano que antecede seu contato com a fenomenologia continuariam, segundo Seel, norteando o desenvolvimento de sua obra. SEEL, pp. 25-27.

realismo, afirmando a soberania da consciência e a presença do mundo *tal como se dá a nós*, torna-se urgente explicar, afinal, de qual *nós* se trata.<sup>24</sup>

Após esse percurso, que finda com a supressão de qualquer distância possível entre consciência e mundo, está Sartre habilitado a reiniciar a descrição gnosiológica sem cometer os enganos do realismo e do idealismo? Não caberia perguntar, mesmo frente à dissolução do problema (já que não se trata mais de uma dualidade entre sujeito e objeto), como se dá o *conhecimento* do mundo? Se a consciência é fenômeno e o mundo é fenomênico, por que não há apenas a remissão *do mundo a ele mesmo*, e Sartre ainda pode falar em mundo e consciência? Enfim, dissolver a dualidade não é o mesmo que negar que possa haver *conhecimento*?

### O *cogito* pré-reflexivo

A consciência intencional encontra a unidade real dos objetos no transcendente; sua unidade imanente é, segundo Sartre, produzida num jogo de intencionalidades transversais. Percebe-se que a dualidade entre sujeito e objeto foi suprimida porque o que está em voga é a própria noção de subjetividade: todo o problema com respeito à teoria das sensações, que encaminha a filosofia à representação e redundando no idealismo ou no realismo tem, para Sartre, sua origem numa má compreensão do que *é* a consciência. A partir do momento em que se concede uma parcela de positividade, ainda que mínima, à consciência, não há outra saída senão a dualidade substancial. E, de fato, a reflexão leva a isso, tanto que Husserl encontra atrelado à consciência um Eu. Mas como afirmar que a consciência *é enquanto se reconhece*, o que exige a reflexão, se justamente o ato de refletir leva ao Eu?

A solução está em questionar o Eu presente em todo *cogito*. A primeira indicação é que, sendo a consciência *remissão a si*, o Eu deve ser apreendido de forma inadequada, *por detrás* da consciência refletida; mais ainda, isso só poderá ocorrer num ato reflexivo. Tem-se então uma dúvida razoável: não seria o Eu resultado *transcendente* do movimento remissivo da consciência? Mas como demonstrar essa tese se, reflexivamente, o Eu está

---

<sup>24</sup> - Era objetivo de Sartre “superar a oposição do idealismo e do realismo, afirmar, por conseguinte, a soberania da consciência e a presença do mundo, tal como se dá a nós”, ou seja, encontrar um meio de fazer frente à filosofia academicista de sua época, superando assim “as contradições que o dividiam então”. BEAUVOIR, p. 138 e 188, respectivamente.

sempre presente (*eu reflito, eu conheço, etc.*)? Para escapar à armadilha da reflexão, é preciso um tipo de reflexão purificada que permita descrever a relação da consciência com o mundo sem perder seu caráter *primário*. Mas como elaborar uma tal reflexão?

Como meio de driblar a aporia reflexiva, Sartre recorre à *experiência concreta*: há pouco lia, e estava absorvido nessa leitura; logo em seguida, busca lembrar-se de circunstâncias desse momento e não encontra nenhum Eu, mas consciência do mundo e consciência não posicional dessa *consciência de mundo*. Ainda que tal demonstração possa ser questionável, através dela é possível mostrar que no plano irrefletido não há Eu, mas simplesmente *consciência não tética de si*.<sup>25</sup> Antes da reflexão, há apenas inserção da consciência no mundo – e essa consciência se coloca como consciência de si enquanto consciência do mundo (sem duplicidade), ou, “a consciência não tem, de modo nenhum, necessidade de uma consciência refletidora para ser consciência dela mesma”.<sup>26</sup> Isso pode responder à questão, mas é conveniente aprofundar essa tese.

Ao analisar o *cogito*, Sartre afirma que a certeza do ato reflexivo provém da apreensão da consciência de uma só vez, *por inteiro*, enquanto a apreensão dos objetos só se dá por perfis. Sendo assim, o Eu só pode ser transcendente, afinal ele apenas é intencionado por perfis e jamais como “um momento concreto, como uma estrutura perecível de minha consciência atual; ele afirma, ao contrário, a sua permanência para lá dessa consciência e de todas as consciências”.<sup>27</sup> Enfim, chega-se de um só golpe a duas particularidades da subjetividade que, segundo Sartre, se negligenciadas, levam irremediavelmente à dualidade substancial:

Primeira, é preciso fazer uma distinção no processo reflexivo, já que são dois os tipos de reflexão: a *reflexão pura* e a *reflexão impura* (ou cúmplice). A reflexão pura mostrou-se mais originária, afinal está de acordo com a verdade fundamental da fenomenologia (*intencionalidade da consciência*); ela *se atém ao dado*, não afirma além daquilo que ela é. A reflexão cúmplice é secundária, afinal sempre *põe* o Eu. Por isso, a reflexão impura afirma *mais* do que aquilo que está ao seu alcance e essa é a origem do Eu, que é encontrado *atrelado* à consciência. A reflexão purificada mostra que o mais

<sup>25</sup> - Não há demonstração cabal porque *a apreensão não reflexiva de uma consciência por outra apenas pode ser operada pela memória, o que não permite certeza absoluta do ato reflexivo*. TE, p. 30 (52).

<sup>26</sup> - TE, p. 29 (51).

<sup>27</sup> - TE, p. 33 (53).

fundamental é a consciência pré-reflexiva, para a qual *ser* e *conhecer* são a mesma coisa: “ela não pode ser concebida senão por ela mesma e é por isso que não podemos apreender a consciência de outrem”.<sup>28</sup> O Eu, por sua vez, é uma miragem – ao mesmo tempo em que dá tudo, não dá nada; é apenas a unidade ideal de todos os estados e afecções.

Segunda, faz-se necessário renovar o conceito de consciência a partir daquilo que ela tem de mais fundamental: por ser intencional, a consciência é sempre remissão ao transcendente e a si. A intencionalidade mostra que a consciência, além de se relacionar diretamente com o transcendente, nessa relação ela é *consciente de si*: a consciência é *consciência do objeto* e *consciência de ser consciência do objeto*, sem que isso signifique que sejam duas consciências ou que haja aí um Eu. A consciência é uma espontaneidade que se produz a si mesma; “a consciência transcendental é uma espontaneidade impessoal. A cada instante, ela determina-se à existência sem que se possa conceber qualquer coisa *antes* dela”.<sup>29</sup>

Enfim, percebe-se que Sartre encontra na fenomenologia husserliana um meio de, muito mais que ir de encontro às filosofias da representação, *fundar* uma filosofia que se proponha resolver o problema clássico da dualidade entre consciência e mundo mantendo a *soberania* da consciência e a *presença* do mundo. E, para iniciar uma tal filosofia, nada melhor que o modelo clássico: partir do *cogito*, mais fundamental e originário que aquele de Descartes. Para tanto, foi necessário colocar a reflexão em xeque e buscar, para aquém do *cogito* reflexivo, o que poderia fundamentar a própria reflexão. Isso significou declarar o Eu e todas suas nuances como oriundo da consciência; o *cogito* pré-reflexivo (consciência intencional) parece ser o melhor ponto de partida.

---

<sup>28</sup> - TE, p. 66 (71).

<sup>29</sup> - TE, p. 79 (79).

## A subjetividade

A renovação do *solo* filosófico tem como mote a purificação do campo transcendental. Com isso, a consciência é levada à sua pureza primeira: apenas pode ser definida como *nada*, já que *todas* as coisas foram expulsas de seu *interior*, sejam essas de natureza física, psicofísica ou psíquica;<sup>30</sup> e é relação a tudo, uma vez que *é consciência de* todas as coisas. Para descrever a relação originária entre mundo e consciência tornou-se imperativo abandonar a noção de Eu. A purificação do campo transcendental coloca a consciência em relação direta com o mundo, já que *ser nada* é livremente direcionar-se a todas as coisas, é sair de sua incomunicabilidade; mais ainda, essa noção traz para o *meio do mundo* o Eu e tudo o que era entendido como de senso íntimo.<sup>31</sup>

É por isso que se torna urgente abandonar a *nova* orientação do pensamento husserliano das *Idéias* e *Meditações Cartesianas*, pois, só assim, pode-se recuperar a espontaneidade e translucidez da consciência.<sup>32</sup> Para Sartre, ser fiel à noção de intencionalidade exige o retorno ao âmbito pré-reflexivo e, apenas a partir dele, pode-se descrever a relação da consciência com o mundo. Noutras palavras, purificar o campo transcendental tem o sentido de abandonar a primazia do conhecimento: a afirmação *Eu tenho consciência* é inadequada por afirmar além do *certo* – a consciência jamais é *positivamente* alcançada. O *correto* é que *há consciência*: “esse conteúdo é suficiente para constituir um campo infinito e absoluto para as investigações da fenomenologia”.<sup>33</sup>

Libertar a consciência do Eu é permitir o retorno da filosofia ao âmbito pré-reflexivo, à análise que, *liberada dos entulhos metafísicos*, pode recuperar a verdadeira relação entre consciência e mundo. Isso exige recuperar o *momento essencial* dessa relação, ou seja, recuperar uma instância ainda mais fundamental que o *cogito* reflexivo. É a partir dessa instância (*cogito* pré-reflexivo), na qual a consciência é consciência posicional do

<sup>30</sup> - Nesse momento Sartre define a consciência como *vazio* e, por essa razão, ela não contém nenhum objeto positivo – *é nada* (*rien* – coisa nenhuma); essa noção continua sendo utilizada no decorrer da obra de Sartre, posteriormente num sentido mais amplo: a consciência é *nada*, é não-ser (*néant* – ser de valor nulo). [*A consciência nadificante*].

<sup>31</sup> - Essa refutação do solipsismo não é suficiente e será ampliada. Isso se dará com a demonstração de que a consciência não é relação apenas *instantânea* com o transcendente, mas que também é *ruptura* com *seu* passado e com *seu* futuro e, assim, instaura a temporalidade. [*Negação como ruptura temporal da consciência*].

<sup>32</sup> - TE, p. 20 (*Ideen I*, §57 e §80; *Meditação quarta*, §37, conforme notas de BON).

<sup>33</sup> - TE, p. 37 (55).

mundo e, no mesmo ato, consciência não posicional de si, que serão recolocados os termos do problema.<sup>34</sup> Porém, se é assim, por que essa estrutura da consciência não se apresenta imediatamente a ela, ou, por que a consciência pré-reflexiva se transmuta de não posicional a posicional de si, fazendo surgir o Eu?<sup>35</sup> Mesmo que as afirmações além daquelas produzidas pela evidência do *cogito* sejam falseáveis, para Sartre *tudo se passe como se* a consciência constituísse o Eu como uma falsa representação dela mesma, como modo de fugir à angústia advinda de reconhecer-se como princípio de todo o mundo.

No plano reflexivo puro, a consciência se encontra na *fatalidade de sua espontaneidade*, o que a angustia. Nesse sentido, a atitude natural é resultado de uma *defesa* da consciência que, para fugir à angústia, estabelece o Ego como aquele que distingue entre o possível e o real, a aparência e o ser.<sup>36</sup> Mas a *redução fenomenológica* é sempre possível e, além disso, necessária. Tornar a aparência o absoluto é voltar ao momento em que a consciência *é ela mesma*, onde nada pode dissimulá-la de si. Por isso, a *epokhé* “é uma angústia que se nos impõe e que não podemos evitar; é ao mesmo tempo um acontecimento puro de origem transcendental e um acidente sempre possível da nossa vida quotidiana”.<sup>37</sup>

É pela redução fenomenológica que a consciência pode recuperar sua estrutura mais fundamental; essa estrutura se revela existencialmente como *angustiante* e, por essa razão, *surge* o Eu. É graças à intencionalidade que se torna possível purificar radicalmente o campo transcendental e, assim, mostrar o existente como *síntese* entre consciência e mundo; isso adianta em muito o projeto de forjar uma descrição que supere o idealismo e o realismo. Porém, desde já se anuncia um problema que é recorrente na filosofia de Sartre: o estatuto de ser da consciência. Ao liberá-la de toda positividade, não cabe outra assertiva senão entendê-la como *nada*. Para o momento, apenas percebe-se que Sartre está buscando um fundamento, algo originário que possa ser o solo sobre o qual será resolvido o problema da relação entre consciência e mundo.

<sup>34</sup> - A consciência, que para Sartre se individualiza ao relacionar-se com o objeto, é a consciência *irrefletida* ou de *primeiro grau*. TE, p. 24 (48).

<sup>35</sup> - Esse problema é colocado por Pedro M. S. Alves em *Irrefletido e Reflexão – observações sobre uma tese de Sartre*. Ali o autor, além de desenvolver essa questão (que é do próprio Sartre, conforme CS, pp. 7 ss), encaminha o problema até à necessidade de um *eu transcendental* em Husserl. ALVES, p. 9 ss.

<sup>36</sup> - As possibilidades de *fuga* da angústia, que é o *ser-para-si*, não se resumem ao estabelecimento de um Eu, conforme mostra a análise que Sartre faz das condutas de má-fé. [*Negação na imanência absoluta do cogito*].

<sup>37</sup> - TE, p. 84 (81).

## O problema da Imagem

Sartre encontrou na fenomenologia husserliana a possibilidade de *renovar todo o conhecimento*, o que, conforme foi visto, inclui a psicologia. Por essa razão, após mostrar em *A transcendência do Ego* que o Eu é um objeto para a consciência, Sartre vai procurar na fenomenologia as bases para uma nova psicologia. Tendo como título *A Imaginação* (1936), esse texto discute “as teorias de Descartes, de Leibniz e Hume, de início, e, logo depois, as de alguns psicólogos, de Taine a Spaier; esses últimos, à luz dos clássicos”.<sup>38</sup> O mote para colocar em revista as *várias* teorias da imagem que se sucedem após Descartes é a intencionalidade da consciência e, mais uma vez, todo o esforço consiste em mostrar que a consciência *não contém* em si qualquer coisa que possa ser considerada positiva – a consciência *é nada (rien)*.

Ao ser purificada de toda interioridade, a consciência não pode *conter* a imagem, o que exige que essa seja também um objeto para a consciência; por isso, é preciso trazer à luz a *metafísica ingênua da imagem* e mostrar seu prejuízo essencial: “o mesmo homem (...) que nos afirmava, há pouco, poder reconhecer imediatamente suas imagens *como* imagens, vai acrescentar agora que vê suas imagens, que as *ouve*, etc. (...). Ele não se dá conta, precisamente, de que se visse suas imagens, se as percebesse como coisas, não poderia mais distingui-las dos objetos”.<sup>39</sup> Mas, se em vista da intencionalidade da consciência, a imagem é necessariamente transcendente e, ainda assim, não se confunde com o objeto, o que é a imagem?

O que move esse texto, que apenas poderá ser considerado completo com a publicação de *O Imaginário*, é sem dúvida a busca de um espaço para atuação da psicologia.<sup>40</sup> No entanto, responder *o que é a imagem* tem, como pano de fundo, a própria noção de consciência: ao ser definida como intencional e, pela intencionalidade, estabelecer o fundamento sobre o qual todo conhecimento pode ser constituído (*cogito* pré-reflexivo), a consciência está obrigada a *dar conta* do psíquico. Mais ainda, se a intencionalidade mostra

---

<sup>38</sup> - MOUTINHO, p. 78.

<sup>39</sup> - Im, p. 36.

<sup>40</sup> - *A Imaginação* pode ser considerada a parte crítica do que Sartre planejava produzir sob título *A Imagem* (jamais concluído), e compreende a primeira parte, sendo *O Imaginário* a segunda. ES, p. 55.



que a consciência não tem nenhum conteúdo e, todavia, ela se relaciona com objetos que não são dados presentemente, é preciso explicar *como* essa relação é possível.<sup>41</sup>

Para responder como pode haver relação entre a consciência e um objeto que não lhe é dado presentemente, as teorias dos *grandes metafísicos dos séculos XVII e XVIII* têm um prejuízo comum: todas, nalguma medida, entendem a imagem como *uma coisa*. Frente ao absurdo que seria pensar a consciência, em sua imanência, contendo objetos do mundo, consideram a imagem uma *coisa menor* ou *inferior* àquela transcendente. Assim, Descartes *relega a imaginação ao domínio corporal*, mantendo a seu lado o pensamento puro; Hume, por sua vez, *guarda apenas a imagem*, sem o pensamento; Leibniz tenta *vincular imagem e pensamento*, o que faz com que a imagem deixe de existir. Essas três noções gerais se repetem na psicologia desenvolvida a partir do século XIX, respectivamente, na Escola de Würzburg, em Taine e em Bergson.<sup>42</sup>

Segundo Sartre, o que faz com que a imagem seja entendida tal qual a coisa espaço-temporal é a mesma razão que faz com que a consciência seja concebida como um *espaço* que reúne sensações do mundo: a noção de representação. E, sendo assim, isso leva mais uma vez aos conteúdos de consciência. O projeto de purificação do campo transcendental, para permitir a *descrição essencial* da relação entre consciência e mundo, deve ser radical. Isso significa que a consciência precisa ser liberada de *toda interioridade*. Noutros termos, para a manutenção da relação direta da consciência com o mundo, descoberta em *A Transcendência do Ego*, torna-se urgente dar conta do que é a imagem e como é possível, sendo a consciência intencional, que ela se relacione com os objetos *em imagem*.

Colocados os termos do problema, percebe-se que apenas a purificação do campo transcendental não será suficiente para dirimir a questão. É preciso ir além e determinar um domínio específico de atuação da psicologia, ou, explicar que relação tem a imagem com o objeto do qual ela *é imagem*. Independente de quanto essa questão possa interessar aos psicólogos, ela é de suma importância no contexto da filosofia de Sartre, pois, ao rechaçar a

<sup>41</sup> - O problema pode ser mais bem explicado no exemplo seguinte: "Olho essa folha branca posta sobre minha mesa; percebo sua forma, sua cor, sua posição. (...) Elas são para *mim*, não são *eu*", o que deixa claro que todo e qualquer objeto é, por princípio, diferente da consciência. "Mas eis que agora desvio a cabeça. Não vejo mais a folha de papel. (...) A folha não está mais presente, não está mais *ai*", embora eu saiba que ela não foi aniquilada; ela apenas cessou de *ser para mim*. Eis que, sem voltar a olhar a folha, ela "me aparece de novo com sua forma, sua cor e sua posição; e sei muito bem, no momento em que ela me aparece, que é precisamente a folha que eu via há pouco. É ela, verdadeiramente, *em pessoa*?" Im, 35.

<sup>42</sup> - MOUTINHO, pp. 79-80.

filosofia representacionista e afirmar a intencionalidade da consciência, qual pode ser o estatuto da imagem? Está claro que ela não pertence à consciência, afinal essa, pela intencionalidade, mostrou-se *vazia*. No entanto, a imaginação não pode ser confundida com a percepção, uma vez que é possível imaginar sem a *presença real* do objeto. Não sendo nem *coisa* nem *consciência*, torna-se imperativo explicar o que é a imagem para a manutenção da relação *direta e necessária* entre consciência e mundo.

Essa questão apenas poderá ser respondida com as análises de *O Imaginário* e, conforme será visto, ela vai exigir a introdução de um novo conceito na filosofia de Sartre. Por hora, será analisado o último capítulo de *A Imaginação*, onde Sartre retoma a filosofia de Husserl e apresenta o *método* que permite enfrentar a questão da imagem a partir de seu início, qual seja, a partir de sua *essência*. Isso porque, segundo Sartre, está aí a *base* para a formulação de uma psicologia fenomenológica. Ante a *metafísica ingênua da imagem*, Sartre vai buscar em Husserl elementos que permitam sua superação; entretanto, a redução fenomenológica, entendida inicialmente como parte dessa solução, vai alçar a filosofia de Sartre a um outro problema ainda mais grave que exigirá uma nova resposta para a pergunta inicial, qual seja, como explicar a relação da consciência com o mundo afirmado a soberania da primeira e a *presença real* do segundo?

## O estatuto da imagem

Em *A transcendência do Ego*, Sartre exalta Husserl como aquele que propiciou o *grande acontecimento da filosofia* ao apresentar a fenomenologia, “um estudo científico e não crítico da consciência. O seu procedimento essencial é a intuição. A intuição, segundo Husserl, põe-nos na presença *da coisa*. Deve entender-se que a fenomenologia é, portanto, uma ciência de *fato* e que os problemas que ela põe são problema de *fato*”.<sup>43</sup> Assim, nesse período, a redução fenomenológica (*epokhé*) não é razão de nenhum problema, mas ao contrário, parte da solução que Sartre encontrou na filosofia de Husserl. É pela redução que uma angústia *se nos impõe* e leva a consciência à sua pureza primeira: uma pura intenção que se dirige, de forma absolutamente livre, ao transcendente. O problema que se coloca é o fato de Husserl duplicar o *eu psíquico e psicofísico* em um *eu transcendental*, estrutura da consciência absoluta e, com isso, colocar em risco todos os *resultados* da fenomenologia.

Ao enfrentar o problema da imagem, Sartre continua a entender a fenomenologia como uma “ciência da consciência pura transcendental” que “começa quando ‘colocamos fora de jogo a posição geral de existência que pertence à essência da atitude natural’”.<sup>44</sup> Uma vez colocada a atitude natural *entre parênteses*, a fenomenologia pode descrever as estruturas da consciência transcendental estando, portanto, no *terreno universal*. Assim, *antes de qualquer recurso à experiência*, é necessário desembaraçar-se de toda metafísica implícita e buscar o momento essencial do objeto em questão.<sup>45</sup> Entretanto, isso não significa o abandono da experiência, afinal, se a fenomenologia, graças à *redução*, está de início no campo essencial, “toda visão intuitiva de essência continua sendo experiência. Mas é uma experiência que precede toda experimentação”.<sup>46</sup> A passagem ao *empírico* é a passagem *do certo ao provável*, o que indica o papel primordial da reflexão purificada como fonte de verdade.

Além de, com a fenomenologia, Husserl permitir a *intuição de essências* e, assim, propiciar conhecer a *eidética* da imagem (*no sentido de “ciências de essência”*), ele “não

<sup>43</sup> - TE, pp. 16-17 (45).

<sup>44</sup> - Im, p. 97 [conforme notas propostas por BON, ver também, TE, p. 18 (46); ainda, *Ideen I*, cap. IV, 2ª seção, §56 a 62 e *Meditações*, §8].

<sup>45</sup> - Note-se que a redução fenomenológica, em *A transcendência do ego*, era algo que *se nos impõe e que não podemos evitar*; agora ela começa quando *colocamos* fora de jogo a posição geral da existência. A redução “é agora um ‘método’, um ‘procedimento’ que permite uma ‘intuição de essências’”. MOUTINHO, p. 126.

<sup>46</sup> - Im, p. 98. (também, *Ideen I*, 1ª seção, cap. 1, §37, conforme BON).

se contenta em nos fornecer um método: há nas *Ideen* as bases de uma teoria das imagens inteiramente nova”.<sup>47</sup> Também com respeito à essência da imagem, a intencionalidade da consciência permite superar o engano das filosofias da representação. Se *toda consciência é consciência de alguma coisa*, a consciência é essencialmente diferente daquilo de que se tem consciência: qualquer objeto é, por princípio, *transcendente*. Existe, não há dúvida, a sensação (*impressão subjetiva*), que é para a consciência um meio de contato com o mundo; em hipótese nenhuma essas impressões estão *na* consciência. São antes *análogo* do objeto, “a matéria subjetiva, a *hylé* sobre a qual se aplica a intenção que se transcende e procura atingir o que está fora dela”.<sup>48</sup> Tal qual o Eu, também a imagem é transcendente e não poderia pertencer à consciência.

É graças à intencionalidade que Sartre pode libertar a filosofia da *metafísica imanentista da imagem*, levando os objetos imaginados outra vez para *o mundo*. A árvore imaginada, que seria entendida como uma *miríade de impressões* coloridas, tácteis, térmicas, etc., é, na verdade, transcendente. Ainda que sejam inegáveis certos dados visuais ou tácteis, eles não fazem parte da consciência, como se fossem elementos subjetivos imanentes; “eles são o *objeto*: a consciência não se dirige para eles; através deles visa a coisa exterior”.<sup>49</sup> Ainda que Sartre, nesse momento, reconheça a presença da matéria subjetiva, note-se que essa não está presente *na* consciência, como uma matéria impressional imanente, mas, *faz parte da* consciência-imagem.

O conceito de imagem, purificado pela intencionalidade, responde também ao problema da imagem fictícia. Ao afirmar que a consciência é *nada*, afirma-se que a imaginação é uma consciência que, diferentemente da percepção, dirige-se ao transcendente. Isso poderia sugerir a pergunta: mas, se é assim, *a que* a consciência se dirige quando imagina um centauro, uma vez que ele *não está presente no mundo*? Não seria essa imagem a composição, por *impressões sensíveis renascentes*, entre o homem e o cavalo, ambos *presentes* no mundo? Sartre entende que não. Mesmo no caso dessa ficção,

---

<sup>47</sup> - Im, p. 99.

<sup>48</sup> - Im, p. 100.

<sup>49</sup> - Im, p. 99.

quando não se é possível encontrar o objeto *intencionado* no mundo, é à transcendência de seu nada que a consciência se dirige, e não a conteúdos impressionais imanentes.<sup>50</sup>

O mesmo pode ser dito de objetos *reais*: existem formas de intencioná-los. A consciência que tenho *de Pedro*, em sua ausência, remete ao Pedro transcendente, no mundo, e não a um “homúnculo carregado pela consciência”.<sup>51</sup> O que muda é o tipo de consciência imaginante (a maneira de *animar intencionalmente um conteúdo hilético*) nas variadas formas de intencionar um objeto – a consciência, em todas essas operações, continua *vazia* de todo objeto que se lhe queira introduzir. Em resumo, a consciência continua em sua pureza essencial, o que a faz existir em relação direta com o transcendente; a imagem, por sua vez, é também um objeto, análogo ao objeto transcendente, que a ele remete; a consciência imaginante é, portanto, uma consciência que se dirige ao objeto *em imagem*.

Com isso, percebe-se as consequências do *problema da imagem* para a noção de consciência. Para ser fiel à *intencionalidade*, segundo a qual a consciência *é nada* e, assim, absolutamente livre, Sartre precisa reafirmar a impossibilidade de qualquer instância positiva *na* consciência. A imagem, conforme é concebida pela metafísica imanentista, coloca em perigo a relação direta e necessária entre consciência e mundo porque insere entre eles algo intermediário, que pode ser entendido como *coisa menor na consciência* ou como *representação do mundo*. Com a intencionalidade, a fenomenologia permite que a imaginação seja reconstruída a partir da essência da imagem e, assim, livra a filosofia dos preconceitos imanentistas. Mas apenas isso é suficiente para colocar termo à questão? Foi visto que, ainda que a noção de redução fenomenológica tenha mudado de *algo que acontece* para um *método*, ela é mantida como uma das grandes inovações da fenomenologia. Sartre poderá sustentar sua solução para a oposição do realismo e do idealismo, afirmando a soberania da consciência e a presença *real* do mundo? É a pergunta que parece nortear sua crítica a Husserl.

<sup>50</sup> - “O centauro em si mesmo não é, naturalmente, nada de psíquico, ele não existe na alma nem na consciência, nem em parte alguma; não existe absolutamente, é em seu todo invenção. Para ser mais exato: o estado de consciência de invenção é invenção desse centauro. (...) Husserl restitui ao centauro sua transcendência no seio mesmo de seu nada. Nada tanto quanto se queira: mas por isso mesmo ele não está na consciência”. Im, p. 100.

<sup>51</sup> - Im, p. 101.

## Percepção e imaginação

Mesmo frente ao *trabalho prestado por Husserl*, no que tange à purificação do campo transcendental e à inovação da noção de imagem, Sartre encontra um problema no desenrolar da teoria de seu mentor: ele não distingue a matéria subjetiva (*hylé*) da imagem mental daquela da percepção. Husserl mostra, é verdade, que a imaginação e a percepção são dois vividos (*Erlebnisse*) diferentes; no entanto, o que os difere é unicamente a intenção da consciência: “Mas de que natureza é a intenção da imagem? Em que difere da intenção da percepção?”<sup>52</sup> Note-se que a questão é desviada do âmbito da consciência que, sendo intencional, continua *vazia*; trata-se agora de mostrar o estatuto de *mundo* com o qual a consciência se relaciona, o que passa por distinguir as matérias intencionais da imaginação e da percepção e, assim, garantir a *concretude* do mundo.

O problema aparece a Sartre da seguinte maneira: nas *Idéias*, ao descrever uma gravura de Dürer (que não é uma imagem mental), Husserl mostra que a distinção entre imaginação e percepção é possível, ou melhor, “esse texto pode estar na origem de uma distinção *intrínseca* entre a imagem e a percepção. Certamente, a *hylé* que apreendemos para constituir a aparição estética do cavaleiro, da morte e do diabo é indubitavelmente a mesma que na pura e simples percepção da folha do álbum”.<sup>53</sup> Bem entendido, frente a uma figura impressa em uma folha de papel, a consciência poderá animar o conteúdo dessa figura de duas maneiras: *esteticamente*, o que remete ao que está sendo por ela figurado (cavaleiro, morte e diabo); *normalmente*, o que se encerra na intenção da folha de papel coberta de tinta. Sendo assim, como distinguir *mundo real e imaginação*?

Para Sartre, algo similar ocorre nas *Investigações*, quando Husserl afirma que a imagem tem por função preencher saberes vazios e, como tal, “é indiferente que eu forme a imagem de uma cotovia ou olhe uma cotovia de carne e osso”.<sup>54</sup> Essa função de *preenchimento* que tem a imagem é mais uma mostra da possibilidade de confusão entre mundo e imaginação no pensamento de Husserl. Também nas *Lições*, Husserl distingue retenção, maneira não posicional de conservar o passado para a consciência, de rememoração, operação pela qual as coisas do passado são *presentificadas* pela

<sup>52</sup> - Im, p. 102.

<sup>53</sup> - Im, p. 101.

<sup>54</sup> - Im, p. 102.

consciência. Todas essas dificuldades significam que, mesmo tendo lançado as bases para a renovação total da noção de imagem, Husserl permanece prisioneiro de “uma antiga concepção, pelo menos no que diz respeito à *hylé* da imagem, que continuaria sendo para ele impressão sensível renascente”.<sup>55</sup>

Não vem ao caso verificar se esses problemas cabem no contexto do pensamento husserliano, mas antes, entender por que Sartre os traz à tona. Primeiramente, o mote da fenomenologia, que tem por objetivo renovar todo o conhecimento, é a intencionalidade da consciência, que a coloca em *presença da coisa*; isso permite (com base na reflexão purificada) descrever a relação essencial entre consciência e mundo. A redução fenomenológica é, nesse sentido, apenas um instrumental que permite a liberação da consciência de toda imanência, o que estabelece apenas dois horizontes (consciência e mundo) que se relacionam necessariamente e sem intermediário. Nessa relação *direta e necessária* está a possibilidade de descrever o mundo sem concessão ao idealismo ou ao realismo em suas formulações clássicas. Assim sendo, se o sentido que vem habitar a realidade psíquica (*noema*) for considerado *irreal*, não é mais possível distinguir mundo percebido e imaginado.<sup>56</sup>

Com a redução, a fenomenologia coloca o mundo entre parênteses, o que torna sem sentido distinguir consciência e mundo. A distinção que se faz é entre os *elementos reais* e o *sentido* que chega à consciência. Sendo assim, Sartre pergunta como, uma vez feita a redução, distinguir a *realidade em carne e osso*, a ficção e a presentificação na lembrança, dentre outras. A dificuldade está em que, sendo a matéria da imagem fictícia e a matéria da percepção a mesma (uma vez efetuada a redução fenomenológica), não há nenhuma diferença entre o *noema*, que é irreal, e a ficção, que também é irreal; daí o problema da imagem, que, para Sartre, impede distinguir as *coisas mesmas* de *coisas imaginadas*.<sup>57</sup> A

<sup>55</sup> - Im, p. 102.

<sup>56</sup> - O problema para Sartre é que a mesma ambivalência hilética, encontrada com respeito à imaginação, é trazida para a percepção do mundo quando se opera a redução fenomenológica. Por exemplo, a intenção de um centauro e de uma árvore: antes da redução era possível distingui-los porque o centauro *não é encontrado no mundo*, enquanto a árvore poderia ser *estreitada, tocada*; efetuada a redução, pela qual o mundo é considerado *irreal*, tanto a árvore quanto o centauro terão o mesmo estatuto e não será possível diferenciá-los. Vale lembrar que “evidentemente, Sartre é vítima aqui da tradicional confusão entre irreal no sentido natural e irreal no sentido fenomenológico”. MOUTINHO, p. 119.

<sup>57</sup> - “Aqui, um pequeno parêntese: trata-se exatamente da *coisa exterior*; mesmo quando, e isso desde o *Ensaio sobre a transcendência do ego*, o objeto intencional aparece como ‘unidade *ideal*’ de uma ‘infinitude de aspectos’, esse objeto, paradoxalmente, não é senão a coisa exterior, o objeto espaço-temporal!”. MOUTINHO, p. 116.

indicação de resposta encontrada em Husserl é, no mínimo, *incompleta* e, por isso, Sartre propõe “negligenciar toda a literatura pré-fenomenológica e tentar, antes de tudo, adquirir uma visão intuitiva da estrutura intencional da imagem”.<sup>58</sup> É o que pretende fazer em *O Imaginário*.

A intencionalidade da consciência, ao *colocar* o mundo em todas suas nuances transcendentemente, nada mais faz que purificar o *cogito*. O mundo com o qual a consciência purificada se relaciona é o mundo *real*, o mundo fenomênico no qual ser e aparecer não são mais do que um.<sup>59</sup> A fenomenologia é o método que permite esse retorno à relação essencial da consciência com o mundo e, aliada à intencionalidade, apresenta um novo início *já no domínio do universal*, que oblitera as pesquisas pré-fenomenológicas. Para isso, torna-se essencial que a *hylé* da imagem mental seja diferente da *hylé* da percepção, ou, que a imaginação seja distinta da percepção. Isso vai reafirmar a relação da consciência com o *mundo real* e não com um mundo passível de ser confundido com a imaginação.

Antes de mostrar como é possível, no entendimento de Sartre, que não haja confusão alguma entre imaginar e perceber o mundo, é preciso fazer uma pausa e entender o que de fato está em jogo com a noção de redução fenomenológica. Isso porque, ainda no *preâmbulo*, foi afirmada a estranheza de se buscar a superação da antinomia do realismo e do idealismo a partir da fenomenologia husserliana. De fato: apenas após servir-se dessa filosofia para estabelecer a consciência como *absoluto ao qual todo existente é relativo*, já que pela intencionalidade a consciência é originariamente remissão a si (purificada do Eu); somente depois de, ainda tentando manter a consciência purificada como *princípio fundamental*, buscar determinar o campo de atuação da psicologia; por fim, somente quando se acerca do problema da imagem, que, pela redução considera o noema *irreal* e

<sup>58</sup> - Sartre discorre muito rapidamente sobre o que considera, em Husserl, uma indicação de resposta: “a ficção ‘centauro tocando flauta’ é aproximada nas *Ideen* da operação de *adição*”. Assim, a imaginação aponta para a espontaneidade da consciência, enquanto a *intuição empírica* não é espontânea; “Mais tarde, nas *Meditações Cartesianas*, ele [Husserl] distingue as sínteses passivas que se fazem por associação e cuja forma é o escoamento temporal, e as sínteses ativas (juízo, ficção, etc.)”. Assim, a consciência espontaneamente produziria a ficção, mas isso significa *operar uma composição por impressões sensíveis renascentes*. Por fim, Sartre afirma que há entre a imagem lembrança e a imagem ficção formas intermediárias que não podem ser negligenciadas. Conclusão: “a distinção entre imagem mental e percepção não poderia proceder unicamente da intencionalidade; é preciso também que as matérias sejam dessemelhantes”. Im, p. 104-105.

<sup>59</sup> - “Dizer que a consciência é *consciência de alguma coisa* [intencional, portanto] é dizer que deve produzir-se como revelação-revelada de um ser que ela não é e que se dá como já existente quando ela o revela”. EN, p. 29 (35).



permite que se confunda imaginação e percepção, é que Sartre se distancia do pensamento de Husserl. O que está na origem de uma tal contradição que parece encontrar, na *fenomenologia*, um problema com a *redução fenomenológica*?

### O problema da redução

Para entender as razões pelas quais a filosofia de Sartre se distancia daquela de Husserl é preciso, antes, retomar o projeto filosófico sartriano e, a partir dele, mostrar em que a fenomenologia deixa de ser satisfatória. Na conclusão de *A transcendência do Ego*, Sartre apresenta três observações que podem ser consideradas muito mais que simples observações: ali se encontra um resumo de quanto a fenomenologia husserliana tinha a contribuir para *renovar* a filosofia francesa. Em primeiro lugar, ao purificar a consciência do Ego, o campo transcendental é levado à sua pureza primeira e, num certo sentido, é *nada*; “mas esse nada é tudo, visto que ele é consciência de todos esses objetos”.<sup>60</sup> Estabelece-se assim uma esfera transcendental purificada, somente acessível à fenomenologia, esfera de existência absoluta, comportadora de espontaneidades puras que, por si mesmas, se determinam a existir. Nesse plano fenomenológico não há distinção entre o *possível* e o *real* – a aparência é o absoluto. Está estabelecido, assim, o princípio originário de tudo o que pode vir à existência.

A segunda observação é que purificar a consciência do Eu “parece-nos ser a única refutação possível do solipsismo”.<sup>61</sup> Uma vez que o Eu não pode ser considerado mais fundamental que a consciência, está o solipsista impedido de opor o seu Eu aos demais; ao invés de afirmar que *eu existo como absoluto*, é preciso admitir que *apenas a consciência existe como absoluta*. A terceira, que mais interessa nesse momento, é a errônea acusação que, segundo Sartre, é feita à fenomenologia de ser idealista, de *afogar a realidade na torrente de idéias*. Para ele, “há séculos que não se fazia sentir na filosofia uma corrente tão realista. Eles voltaram a mergulhar o homem no mundo, deram todo o seu peso às angústias e aos sofrimentos, às suas revoltas também”.<sup>62</sup> A fenomenologia inicialmente é, para Sartre, a afirmação mais precisa da realidade do mundo.

---

<sup>60</sup> - TE, p. 74 (76).

<sup>61</sup> - TE, p. 84 (81).

<sup>62</sup> - TE, p. 86 (82).

A razão para a fenomenologia expressar o realismo é o fato de, com a purificação da consciência da noção de Eu, esse Eu *tornar-se contemporâneo do mundo*. A consciência absoluta é o denominador possível entre o Eu e o mundo, ambos objetos transcendentais; a dualidade entre sujeito e objeto, que é *puramente lógica*, torna-se um pseudoproblema. A relação direta e necessária entre consciência e mundo supera, uma vez suprimida toda e qualquer mediação, a antinomia do realismo e do idealismo; afinal, a consciência mantém seu status de soberana e o mundo, *real*, se lhe apresenta diretamente. A dualidade insuperável tem origem na relação de conhecimento, que divide o existente em sujeito e objeto – a fenomenologia, por permitir a constituição de uma esfera transcendental pura que relativiza esses dois existentes, é o caminho de sua superação.

Por isso, enfrentar verdadeiramente a dualidade não significa simplesmente dissolver o problema gnosiológico. A solução que Sartre almeja é aquela que mantém *a soberania da consciência e a presença real do mundo*: a soberania da consciência é conseguida com a absoluta purificação do campo transcendental; a presença do mundo está, por sua vez, na transcendência do Eu. Com isso, o homem está *mergulhado no mundo*; sendo *nada*, o homem está em face de todo o ser. Por essa razão, além da crítica do Eu, inicialmente não se encontra nenhum problema com a redução, já que a fenomenologia é uma ciência *de fato* e, portanto, coloca problemas de fato; significa que, para Sartre, a fenomenologia tem por objeto o *mundo enquanto se dá à consciência*.<sup>63</sup>

É pela fenomenologia que o fenômeno *se dá* sem intermediários à consciência; e sendo a consciência, no campo pré-reflexivo, *consciência não tética de si*, Sartre pode entender o mundo nessa *relação direta*, pois, sendo essencialmente transcendente, ele não pode *fazer parte* da consciência. Mesmo com o estatuto de nada, a consciência permanece sendo um fenômeno, na medida em que, feita a redução, *ser e aparecer não são mais do que um*. Fenomenologia e intencionalidade são, a princípio, instrumentais que permitem produzir uma nova teoria do conhecimento que supera a dualidade que sempre levou a filosofia a redundar no idealismo ou no realismo.

<sup>63</sup> - Remontando às suas *convicções pré-teóricas*, Sartre, referindo-se ao período que antecede a publicação de *A transcendência do Ego*, afirma que “é do concreto total que queríamos partir, é ao concreto absoluto que queríamos chegar” (QM, p. 119). De fato, à primeira vista o pensamento husserliano lhe propiciava falar do *concreto*, o que mostra a apaixonada defesa da fenomenologia em 1939 quando, após a purificação da esfera transcendental, nada poderia ser considerado subjetivo, o que permitia a afirmação *real* da presença do mundo. IP, 34.

A análise do *cogito*, tratado com a radicalidade que, segundo Sartre, Husserl não foi capaz, mostra que o que gera a dualidade é exatamente a persistência do Eu; o axioma correto, *há consciência*, constitui um campo *infinito e absoluto* para a investigação fenomenológica. O mundo, feita a redução, *é fenômeno*, e a consciência é também fenomênica, na medida em que *é enquanto aparece*. É nesse sentido que surge a necessidade de driblar a aporia da reflexão e descrever a relação entre consciência e mundo a partir do *cogito* pré-reflexivo. Essa é sem dúvida uma opção radical: a recusa do conhecimento como ponto de partida. E, para isso, é necessário o estrito apego ao *objeto* da fenomenologia, qual seja, o *concreto*. De fato, todo o problema que Sartre encontra é devido à compreensão da reflexão como *conhecimento* – mas é preciso lembrar que são dois os tipos de reflexão: aquela purificada, que se atém ao dado, e a reflexão impura, que exige o Eu e produz a dualidade entre sujeito e objeto.

Essa compreensão da fenomenologia como *filosofia realista* vem ao encontro do que Gerhard Seel nomeou convicções pré-teóricas de Sartre. Recorrendo a afirmações do próprio Sartre e, em especial, às memórias de Simone de Beauvoir, Seel afirma que “encontramos nesses testemunhos uma aspiração, inicialmente muito vaga, pelo concreto. Em sua manifestação teórica enquanto motivo de pensamento, essa aspiração se exprime por um anti-idealismo decidido, por uma hostilidade contra todo pensamento abstrato que recorra a leis ou conceitos universais”.<sup>64</sup> Não é de se espantar que Sartre, conforme afirma Moutinho, mesmo mantendo a redução fenomenológica como método privilegiado para uma eidética da imagem em *O imaginário* (já que em *A transcendência do Ego* tratava-se de algo que, tal qual a angústia, *misteriosamente, acontece*), com o argumento de que a redução *repugnava os leitores franceses*, quando chega “o primeiro momento em que (...) é posto diante da necessidade de operar a redução fenomenológica – [Sartre] simplesmente não opera”.<sup>65</sup> Qual é a razão para essa atitude dúbia em relação à fenomenologia?

A exemplo da maneira segundo a qual Seel aborda a questão, note-se o que Sartre afirma a esse respeito: “pouco a pouco, sem que eu percebesse, as dificuldades se acumulavam; um fosso, cada vez mais largo, me separava de Husserl: sua filosofia, no fundo, evoluía para um idealismo que eu não poderia admitir, e, sobretudo, como todo

<sup>64</sup> - SEEL, pp. 25-26.

<sup>65</sup> - MOUTINHO, p. 126.

idealismo ou como toda doutrina simpatizante, sua filosofia tinha sua *matéria passiva*, sua ‘Hylê’ que uma forma vem determinar (categorias kantianas ou intencionalidade)”.<sup>66</sup> Está claro que o problema encontrado na fenomenologia, ou melhor, no encaminhamento do pensamento de Husserl, tem como alvo a matéria subjetiva que foi aparentemente bem recebida em *A imaginação*. Trata-se, portanto, de pulverizar a consciência de *toda* positividade e, mais do que isso, garantir um meio de demonstrar sua relação *direta* com o transcendente. Ainda que essa obra tenha como tema principal a psicologia, as análises de *O Imaginário* não só mostram a relevância que tem o problema da imagem mental como, também, encaminham o pensamento de Sartre a um novo estágio, mais próximo da *ontologia fenomenológica* e, enfim, do problema fundamental.

#### A matéria da imagem mental

O estudo das estruturas fundamentais do *imaginário* tem por objetivo resolver o problema da ambivalência hilética que Sartre encontrou no pensamento husserliano. Para isso, faz-se necessário estabelecer uma distinção clara entre imaginar e perceber o mundo, o que tem consequências tanto para a noção de mundo quanto para a noção de consciência.<sup>67</sup> Apenas a *aparência de resposta* encontrada em Husserl, qual seja, aquela que entendia a percepção como uma síntese passiva e a imaginação como uma síntese ativa, não é suficiente. Ainda que essa resposta de Husserl continue válida, ela gera problemas se não houver uma distinção entre as matérias da imaginação e da percepção. Somente se for tomada essa medida é possível reafirmar a consciência como *nada* e manter a transcendência do mundo, fundamento da relação originária entre mundo e consciência.

Em *O imaginário* (1940), o estatuto da imagem continua o mesmo: Sartre identifica *imagem* e *objeto intencionado em imagem*, reafirmando assim que a imagem é transcendente. Isso permite a descrição da estrutura da imagem como relação da consciência com o objeto, e não como relação a um elemento da consciência, afinal ela *não comporta objeto algum*. Para estudar as estruturas do imaginário, Sartre não se serve da

<sup>66</sup> - DG, p. 226.

<sup>67</sup> - A respeito da influência de Husserl nessa obra (*O Imaginário*), Sartre afirma: “Foram precisos quatro anos para que eu esgotasse Husserl. Escrevi um livro inteiro (menos os últimos capítulos) inspirado por ele: *O Imaginário*. Contra ele, para dizer a verdade, mas tudo aquilo que um discípulo pode escrever contra seu mestre”. DG, p. 226.

redução fenomenológica; seja por causa da *ignorância dos franceses*, seja pelo caráter *idealista desse método*, o solo da descrição é aquele que permite um conhecimento seguro, qual seja, partir daquilo que se dá à consciência de forma evidente; enfim, é partir da reflexão purificada.

O conhecimento *seguro* mostra que a matéria da imagem pode ser variada, desde objetos físicos (como *fotos* e *caricaturas*) até a matéria mais *sutil*, por falta de um termo melhor; as primeiras são externas e as segundas são as matérias subjetivas de *A imaginação*. Esse mesmo conhecimento seguro também mostra que, ao serem animadas, as matérias que conduzem à imagem estão produzindo, na verdade, um *analogon* do objeto real que é intencionado. Isso quer dizer que a consciência, ao intencionar um objeto em imagem (para isso, é exigida uma matéria), o que faz na verdade é produzir, a partir dessa matéria, um equivalente da percepção; noutros termos, o objeto intencionado é aquele do mundo, o objeto *real*. Mas como se dá a *produção* da imagem?

Em primeiro lugar, como no exemplo da foto, é exigida uma certa semelhança entre a matéria que é animada pela consciência e o objeto intencionado; a foto de Pedro leva a consciência a intencionar o *Pedro* transcendente. A consciência, a partir da matéria (foto) produz o *analogon*, que equivale à percepção de Pedro. Assim sendo, basta levar em conta que Pedro *não é* a foto para se perceber que é necessária a atividade da consciência intencional para que se chegue à imagem de Pedro. Noutras palavras, está aí a distinção entre a matéria da imaginação e a matéria da percepção, pois, ainda que a foto remeta diretamente a Pedro, ela não é Pedro; o mesmo não poderia acontecer quando se intenciona *o objeto mesmo*, afinal, se fosse Pedro *real*, a consciência intencionaria Pedro, sem possibilidade de confundi-lo, imaginativamente, com *João* ou *José*. Mas pode ser considerada essa resposta suficiente? Como entender a imaginação quando não há uma tal semelhança entre a matéria e o objeto intencionado em imagem?

Em segundo lugar, Sartre se serve da mesma estrutura: para que seja possível imaginar, foi necessária uma matéria e a atividade da consciência que constitui o análogo do objeto. Esses dois elementos são essenciais para que possa haver imaginação e, mais do que isso, na constituição da imagem eles funcionam de maneira assimétrica: na medida em que a matéria é mais parecida com o objeto, menos a consciência contribui na constituição do *analogon*; quanto mais a matéria é dessemelhante, mais é exigida a atividade da

consciência. Valendo-se desse princípio, Sartre vai analisar todas as possibilidades de matérias que levam à imagem, desde as mais óbvias, como uma foto ou uma pintura, até as mais inusitadas, como o pó de café e a bola de cristal – esse conjunto de *tipos* de imagens é denominado de *A família da imagem*.<sup>68</sup>

Em vista da relação assimétrica entre matéria e atividade da consciência, o ponto de chegada torna-se previsível: é a imagem mental. Isso porque quanto menor o grau de proximidade da matéria com o objeto, maior a atividade da consciência, ou seja, ao chegar no menor vestígio material e, por consequência, à menor proximidade da matéria com o objeto ao qual ela remete, chega-se à imagem mental. Cabe então distinguir as possibilidades de matérias que podem ser animadas pela consciência: aquelas que resistem após a intenção do objeto serão denominadas imagens externas; a imagem mental vai exigir, com o término da intenção, que sua matéria também se dissipe. E de fato é assim que ocorre, pois, no caso da foto de Pedro, ao terminar a intenção desse *meu amigo*, sobra o objeto foto; também com respeito à imagem hipnagógica, ao terminar a imagem, sobra uma mancha no muro. E quando o análogo não se serve de nenhum objeto externo, quando a imagem é *mental*, o que sobra?

Isso mostra que quando se trata da imagem mental não há possibilidade de reflexão, uma vez que, encerrada a consciência imaginante, não sobra “nenhum resíduo que se possa descrever, encontramos-nos em face de outra consciência sintética”.<sup>69</sup> Embora a matéria da imagem mental possa, em vista das exigências anteriores, ser considerada psíquica, ela deve ser transcendente; a matéria subjetiva da percepção, por sua vez, não transcende a consciência, mas se lhe apresenta imediatamente. Ao perceber uma árvore, sua rugosidade e resistência vão fazer parte da consciência *dessa árvore*; a mesma árvore imaginada, no entanto, só poderá contar com a matéria subjetiva transcendente que é sua análoga se essa for *constituída* espontaneamente pela consciência imaginante. Em resumo, a matéria da percepção é o próprio mundo; as matérias da imagem externa são objetos do mundo que, muito ou pouco, se assemelham ao objeto intencionado; a matéria da imagem mental, por sua vez, é constituída pela espontaneidade da consciência.

---

<sup>68</sup> - Imo, p. 33 ss.

<sup>69</sup> - Imo, p. 112.

Dessa maneira Sartre pode se dar por satisfeito e colocar termo à questão? Se o problema que o levou a criticar Husserl em *A imaginação* era a ambivalência hilética, que levava à possibilidade de confusão entre imaginação e percepção, uma vez demonstrado que as matérias dessas duas consciências (imaginativa e perceptiva) são diferentes, não resta mais problema algum. A consciência continua absolutamente *pura* com a demonstração de que a matéria da imagem mental é, como tudo mais, transcendente; também, como era preocupação sua, não há mais qualquer possibilidade de confusão entre percepção e imaginação, afinal são duas vivências absolutamente distintas. Infelizmente, nem mesmo o leitor mais otimista acreditaria que a questão pare por aqui. Falta entender, para além da simples *atividade* ou *passividade* da intenção apresentada por Husserl, a *natureza* da intenção da imagem e em que essa é diferente da percepção.

#### A consciência nadificante

A ilusão da imanência levou a entender a imagem como algo material *na* consciência e, até então, não se tinha dado conta que, seja pela percepção ou pela imaginação, é ao mesmo objeto que a consciência se dirige e não a um simulacro: “quer eu perceba, quer eu imagine esta cadeira, o objeto de minha percepção e o de minha imagem são idênticos: é a cadeira de palha na qual estou sentado”.<sup>70</sup> Note-se que aqui Sartre não emprega a compreensão de *mundo reduzido*, como ele entende que seria para Husserl, mas sim, mundo *real*, no qual ser e aparecer não são mais que um. O que muda é a forma como a consciência se relaciona com o objeto que, no primeiro caso, é perceptivamente e, no segundo, é uma organização sintética que se dirige, à sua maneira, ao mesmo objeto – trata-se, portanto, de intencionalidades distintas.

Além da diferença entre as *matérias* da percepção e da imaginação serem um fato, afinal “na percepção um saber se forma lentamente; na imagem o saber é imediato”, a intencionalidade da consciência também muda na relação com essas matérias.<sup>71</sup> Nesse processo diferenciado de relação com o mundo, a consciência não perde sua característica original: ela continua consciência *de si*. Tal qual a primeira noção de consciência, essa é

---

<sup>70</sup> - Imo, p. 19.

<sup>71</sup> - Imo, p. 21.

remissão *imediate* a si, não necessitando de nenhum intermediário. Faz-se necessário descrever como a consciência imagem coloca seu objeto, passo fundamental para se entender a própria consciência.

As várias possibilidades de matéria da imagem, analisadas sob título de *família da imagem*, servem também para mostrar a diferença entre a intencionalidade da consciência perceptiva e a intencionalidade da consciência imaginativa. Enquanto na *percepção* o objeto intencionado é acompanhado por um coeficiente existencial (*real*), a imaginação mostra que o objeto pode ser intencionado de várias maneiras, todas com algum grau de *irrealidade*.<sup>72</sup> A consciência é una e sintética, ou seja, estes atos posicionais não são posteriores à imaginação ou à percepção, mas antes, são constituintes da consciência de um objeto. Quando um determinado objeto é intencionado em imagem, a intenção compreende, pela aparição do objeto, um determinado grau de irrealidade que, dessa maneira, *nadifica* o ser da aparição.<sup>73</sup>

O objeto da consciência imaginante é colocado sempre como irreal: “não é colocado de modo nenhum”, se isso significar que há, *na* consciência, algo que o constitua.<sup>74</sup> O objeto em imagem não se apresenta simplesmente como intuitivo, mas sim como *intuitivo irreal*, do que decorre que a imagem é um *nada de ser* – o ato de afirmação de uma imagem é, por conseqüência, sua destruição. Noutras palavras, para que seja possível imaginar, a consciência deve poder relegar o objeto imaginado a nada, afinal está aí a distinção possível entre imaginação e percepção: o objeto imaginado é acompanhado de um coeficiente de irrealidade; o objeto percebido apresenta-se como real. Ante essa exigência, que se apresenta quando Sartre busca diferenciar a intencionalidade da consciência que imagina da consciência que percebe, não será suficiente a compreensão que até agora se teve da consciência; a noção de consciência precisará ser alargada.

Nesse trabalho de expansão do conceito de consciência, Sartre encontra em seu caminho o pensamento de Heidegger. Embora já tivesse tido acesso a esse pensamento em 1930, sentiu *repugnância* em “assimilar aquela filosofia bárbara e pouco erudita depois da

<sup>72</sup> - Sartre determina quatro maneiras principais: inexistente, existente num outro local, ausente e neutro (suspensão da crença, o que não significa que este ato deixe de ser posicional). Imo, p. 26.

<sup>73</sup> - A noção de *nadificação* aparece pela primeira vez como estrutura da consciência em *O Imaginário*, significando aqui simplesmente a maneira pela qual a consciência intenciona um objeto que não lhe é dado à percepção; esse objeto é nadificado *em imagem*. Essa noção será, posteriormente, anexada ao ser da consciência, como seu diferencial de tudo que é. Imo, p. 240.

<sup>74</sup> - Imo, p. 27.



genial síntese *universitária* de Husserl. Parecia que, com Heidegger, a filosofia voltara à infância, eu não reconhecia nela os problemas tradicionais”.<sup>75</sup> Porém, pelas razões já expostas, o pensamento de Husserl se encaminhava para um idealismo que não estava nos planos de Sartre: era seu objetivo superar a antinomia do realismo e do idealismo sem concessão nem a um nem a outro e, no entanto, o pensamento de Husserl ia rumo ao primeiro. Para superar esse problema faz-se necessária uma solução *realista* segundo a qual todas as consciências *percebam* o mesmo mundo. “As obras publicadas de Husserl não me davam nenhuma resposta. E sua refutação do solipsismo era pouco conclusiva e pobre. Certamente foi para me evadir desse impasse husserliano que me voltei para Heidegger”.<sup>76</sup>

A influência de Heidegger, no que se refere a *O Imaginário*, pode ser considerada pequena se se levar em conta a ruptura que ocorre em *O Ser e o Nada*.<sup>77</sup> No entanto, para resolver os problemas aos quais o pensamento de Husserl encaminhava e, principalmente, estabelecer o diferencial da intencionalidade da consciência nos casos da percepção e da imaginação, é necessário algo mais do que aquilo que o pensamento de Husserl oferece; ao afirmar que a consciência perceptiva coloca seu objeto como real em detrimento da consciência imaginativa, que coloca seu objeto como irreal, onde encontrar razões para explicar que a consciência anime o objeto, preferencialmente, como real ou irreal? Sendo verdadeiro que não há confusão possível entre imaginar e perceber, e o que difere essas duas vivências da consciência é sua intencionalidade, onde a consciência encontra elementos para efetuar essa distinção?

<sup>75</sup> - “Em 1930 li, sem compreender, *O que é metafísica?*, na revista *Bifur*”. DG, p. 225.

<sup>76</sup> - DG, p. 226.

<sup>77</sup> - “Já os ‘últimos capítulos’ [de *O Imaginário*] representam um afastamento de Husserl, não ainda, é certo, a ruptura mais profunda acontecida em *O Ser e o Nada*, mas um afastamento. Parece-nos que ‘os últimos capítulos’, não indicados por Sartre, são na verdade a quarta parte e a Conclusão da obra, o que representa cerca de um terço de *O Imaginário*. Não porque apenas aí apareça o nome de Heidegger, mas porque só aí é introduzido o conceito de *ser-no-mundo*”. MOUTINHO, p. 127.

## O Imaginário

Com base na essência da imagem, apresentada no início do *Imaginário*, é possível entender a relevância dessa questão para o pensamento de Sartre. Em primeiro lugar, a imagem é uma consciência e não um resíduo sólido e opaco, o que remonta sua obsessão por mostrar a consciência como *nada*. A *imagem* é uma consciência espontânea e criadora que, além de criar, sustenta seus objetos, ou seja, não se submete às leis da percepção. Com isso, a *matéria* do mundo é essencialmente diferente da *matéria* da imaginação. Existem, sem dúvida, aspectos do mundo que podem *ser visados no vazio*, mas de forma nenhuma isso permite que se confunda percepção e imaginação – o fundamento do mundo está para além da consciência.<sup>78</sup> Porém, se imaginar é relegar o objeto imaginado a nada, o que é o imaginário?

Uma vez que imaginar um objeto é nadificá-lo, a consciência é necessariamente nadificante. Esse primeiro aspecto de ser da consciência, que é agregado no final de *O Imaginário*, tem sua origem na tentativa de Sartre de explicar como a consciência pode animar um objeto em imagem ou percebê-lo. Isso porque imaginar um objeto (que é nada) somente é possível se ele for constituído *à margem da totalidade do real*. Nos termos que Sartre utiliza, a consciência constitui o *analogon* do objeto real a partir da matéria, externa ou mental, de forma espontânea; o objeto imaginado tem, nesse sentido, o status de irreal, em contraposição ao objeto do qual ele é análogo, ou seja, o objeto real. Ao imaginar um objeto, a consciência o constitui como *nada*, isto é, ela o *nadifica*. Apenas relegar o objeto imaginado a nada é suficiente para explicar a imaginação?

O problema é que, se a afirmação de um objeto pela consciência imaginante é sua destruição, isso apenas pode ser feito sob um fundo de realidade, ou seja, ao nadificar um objeto em imagem, a consciência precisa fazê-lo com respeito a um objeto real: isso requer negar o objeto ao mesmo tempo em que se nega o mundo: “negar a um objeto que pertença à realidade é negar o real na medida em que colocamos o objeto; as duas negações são

---

<sup>78</sup> - “Para um objeto ou um elemento qualquer de um objeto, há muita diferença entre *ser visado no vazio* e *ser dado ausente*. Durante uma percepção qualquer, muitas intenções vazias dirigem-se, a partir de elementos presentemente dados do objeto, a outras faces e outros elementos do objeto que não se descobriam ainda ou que não se descobrem mais para nossa intuição”. É o caso do exemplo dos arabescos de um tapete que, por sua posição, estão tapados pelos pés de uma cadeira. Mas a intenção vazia coloca esses arabescos como *existindo presentemente*, ainda que velados. *Imo*, p. 235.

complementares, e essa é condição daquela”.<sup>79</sup> A exigência para que a consciência possa imaginar é, portanto, que ela possa ao mesmo tempo colocar o mundo em sua totalidade sintética e que possa colocar o objeto imaginado *fora* dessa totalidade, ou seja, colocar o mundo como *nada* em relação ao objeto intencionado que *é nada*. Para fazê-lo, a consciência não deve ser, em hipótese alguma, mais um objeto no mundo ou, conforme escreve Sartre, a consciência não pode estar no *ambiente-do-mundo*.

A impossibilidade de conceber a consciência como *um objeto* remonta à sua primeira definição que, pela intencionalidade, mostrou-a *vazia*, incapaz de *conter* qualquer coisa – sendo essencialmente diferente do transcendente, a consciência certamente não está no mundo como um objeto dentre os demais. Nesse sentido, o caráter de liberdade da consciência é mantido: “a tese da irrealidade nos ofereceu a possibilidade de negação como sua condição; ora, isso só se torna possível através da ‘nadificação do mundo’ em sua totalidade”.<sup>80</sup> A consciência é absolutamente livre: ao afirmar um objeto *irreal*, ela nega, livremente e por esse mesmo ato, o objeto irreal e todo o mundo, que *é real*.

A intencionalidade mostra que a consciência não pode absorver o mundo; pela mesma razão, a representação é banida enquanto meio de relação da consciência com o objeto. Por isso, sua relação deve ser negativa; mais ainda, a negação passa a ser pressuposto da relação da consciência com qualquer objeto: colocar o mundo é o mesmo que *negá-lo*, assim como a consciência imaginante nega aquilo que intenciona.<sup>81</sup> Mas para que um objeto seja intencionado como irreal, é necessária a intenção do mundo (real) enquanto totalidade na qual não existe tal objeto (irreal). Se não é um objeto, se não está no ambiente do mundo, de onde a consciência arranca meios de negar o mundo enquanto constitui um objeto em imagem (*à margem* do mundo)?

A consciência é livre diante de toda realidade particular. Essa é a condição essencial para que possa constituir o *irreal*, ou seja, imaginar. E para determinar a *irrealidade*, é necessário o contraste – é necessário o *real*. Disso decorre que a consciência, além de livre, precisa estar *em situação no mundo*. De outra feita, recairia na impossibilidade de imaginar (constituir o *irreal*). Ser livre e estar em situação tem, pois, o duplo sentido de *negar* e

---

<sup>79</sup> - Imo, p. 239.

<sup>80</sup> - Imo, p. 240.

<sup>81</sup> - A negação como instrumento da filosofia de Sartre será retomada com maior cuidado posteriormente. [*O tema da negação*].

*constituir* o mundo. Por esse duplo ato, o irreal que a consciência *cria* é negação do mundo (nada do mundo em relação a si) e negação do objeto (nada de si em relação ao mundo). Não há imaginação destacada da totalidade do mundo, já que a consciência *é imaginação* na medida em que realiza sua liberdade em relação ao mundo. Antes, porém, de entrar nessa questão, é preciso entender o imaginário.

Sartre define imaginário como “o deslizamento do mundo no seio do nada e a emergência da realidade humana no mesmo nada [que] só podem efetuar-se pela posição de *alguma coisa* que é nada em relação ao mundo e em relação à qual o mundo é nada”.<sup>82</sup> De forma condensada, vê-se que o imaginário encerra o duplo caráter de ser da consciência, *livre e em situação*. A condição humana pode, por um movimento negativo, negar o mundo em sua totalidade sintética (*nada em relação ao mundo*) pelo posicionamento de um objeto irreal (*em relação ao qual o mundo é nada*). Na falta da liberdade, a consciência seria um objeto e o mundo, por sua vez, opaco; na ausência da situação, a consciência seria o nada absoluto e, dela, não haveria o que dizer. Por isso, imaginar não é simplesmente o direcionar-se da consciência a si, mas isto *a partir do mundo*. A consciência, mesmo no caso da imaginação, continua sendo relação com *um objeto* transcendente, porém agora, ela o faz *em situação* no mundo.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> - Imo, p. 243.

<sup>83</sup> - A relação entre *liberdade* e *situação* será mais bem explicitada posteriormente. [*Liberdade e negatividade*].

## A situação

Não é difícil perceber que Sartre busca, nesse momento, conciliar duas posições no mínimo contraditórias: a absoluta liberdade da consciência em relação ao mundo e a necessidade de que essa consciência esteja, de alguma forma, arraigada nesse mesmo mundo. Para imaginar, a consciência precisa constituir o irreal, o que exige que não possa ser determinada nem pelo objeto que imagina nem pelo mundo enquanto totalidade; para constituir o irreal (imaginar), a consciência necessita de um certo ponto de vista para negar o mundo, pois, de outra maneira, o problema para distinguir real e irreal (no limite, imaginação e percepção) continuaria. Qual a saída encontrada em Heidegger para a contradição produzida pelo problema da imagem?

A noção de situação parece ser a resposta. Existe sempre um ponto a partir do qual tanto mundo quanto objeto em imagem são negados. “Podemos dizer assim que a condição essencial para que uma consciência imagine é que ela esteja ‘em situação no mundo’ ou, mais brevemente, que ela ‘esteja-no-mundo’”.<sup>84</sup> É com base na *situação* da consciência que é possível imaginar, situação essa entendida por Sartre como *concreta*, ou, os diferentes modos imediatos de apreensão do real como mundo. É apenas a partir do ponto de vista concreto que se pode entender a ligação que existe entre real e irreal: toda apreensão de mundo tem, como pressuposto, a apreensão de objetos reais (já que é *nadificação* do mundo) e sua complexão com a livre produção de objetos irrealis; note-se que, mesmo sendo um ato livre, é preciso levar em conta que essa liberdade está arraigada em um *ponto de vista particular*.

A consciência continua purificada de toda imanência, a consciência é absoluta liberdade; o correlativo noemático dessa liberdade é o mundo. A relação entre consciência e mundo traz, em si mesma, a possibilidade de negação *a cada instante e de cada ponto de vista*. Ao seu turno, a negação exige, por ser promovida de um ponto de vista particular, aparecer sobre um fundo de mundo e a ele ligada; e, ainda que possa parecer que essa operação exige que a consciência se descole do mundo (o que requereria a redução

---

<sup>84</sup> - Estar *em situação* no mundo não significa a mesma coisa que *estar no ambiente do mundo*. A consciência, para estar no ambiente do mundo, precisaria *ser* positivamente (objeto), o que Sartre nega peremptoriamente; mas, para que possa negar o mundo (ou nadificar um objeto em imagem), é necessário um *ponto de vista*, que apenas é concebível se a consciência for *presença* àquilo que nega. Imo, p. 241.

fenomenológica), Sartre entende exatamente o contrário: é porque a consciência está em posição no mundo que ela pode imaginar (*negar*).<sup>85</sup> A consciência “deve ser livre em relação a toda realidade particular, e essa liberdade deve poder definir-se por um ‘estar-no-mundo’ que é ao mesmo tempo constituição e nadificação do mundo”.<sup>86</sup>

A consciência, livre e em situação no mundo, que se constitui diante do real e a cada instante o ultrapassa, estando a ele arraigada, pode ser encontrada na maneira pela qual a consciência revela-se a si mesma pelo *cogito* purificado: a consciência é *consciência de alguma coisa que não é ela*. Em vista dessa compreensão do imaginário, Sartre afirma que “a ultrapassagem e nadificação do existente estão imersos no existente, a ultrapassagem e a liberdade *estão aí*, mas não se descobrem; o homem está esmagado no mundo, transpassado pelo real, ele está muito perto da coisa”.<sup>87</sup> Por fim, o imaginário revela muito mais do que lhe foi pedido: ele revela a *estrutura implícita do real*.

Esse caráter *duplo* da consciência, mostrado com base na descoberta que *ser consciência é poder imaginar*, apresenta duas características importantes que nortearão o desenrolar da filosofia de Sartre: não há consciência *fora* do mundo; não há nenhuma possibilidade de intencionar positivamente a consciência. A análise do imaginário mostra que a consciência, por ser liberdade em situação, pode constituir o irreal: “é porque é transcendentalmente livre que o homem imagina”.<sup>88</sup> Por outro lado, dessa liberdade não decorre nenhuma possibilidade de *efetiva separação* do mundo. A consciência é nada (*néant*), o que exige que seja *relação* com o mundo. Conhecer a consciência positivamente exigiria que ela fosse algo; mas sendo ela *liberdade situada*, ao tentar intencioná-la, encontra-se o mundo e, ao buscar fixar-se no mundo, retorna-se à consciência.

Não haveria como imaginar se a consciência não fosse, em seu ser, relação com o mundo. Isso quer dizer, na mesma medida, que a apreensão do mundo é também uma

<sup>85</sup> - “Sartre de fato faz coexistir no mesmo texto o conceito de ser-no-mundo e a possibilidade da redução, coexistência cuja impossibilidade é apontada por *O Ser e o Nada*” (MOUTINHO, p. 140). Entretanto, essa possibilidade apenas se encontra quando Sartre está sob influência apenas de Husserl, tendo em sua compreensão de fenomenologia a possibilidade de *falar do concreto*; é essa obsessão pelo concreto que leva o pensamento husserliano, em sua interpretação, a debandar para o idealismo e, assim, exige a passagem a Heidegger e ao conceito de ser-no-mundo. Em momento algum, ainda que estivesse *enganado* metodologicamente, Sartre abriu mão do discurso sobre o mundo *concreto*. Por isso, a possibilidade de *recuo* em relação ao mundo, mantida até o final do período de *A transcendência do Ego*, não tem a pretensão de significar qualquer possibilidade de rompimento efetivo entre consciência e mundo.

<sup>86</sup> - Imo, p. 242.

<sup>87</sup> - Imo, p. 244.

<sup>88</sup> - Imo, p. 243.

ultrapassagem em direção ao imaginário. “Toda consciência imaginante mantém o mundo como fundo nadificado do imaginário, e, reciprocamente, toda consciência do mundo chama e motiva uma consciência imaginante apreendida como resultante do *sentido* particular da situação”.<sup>89</sup> Basta lembrar o exemplo da percepção de uma caixa que, por sua forma, impede de *vê-la no todo*, mas não impede que a consciência, *imaginando*, relacione-se com *a caixa* em sua completude. Em contrapartida, imaginar requer que o mundo permaneça como fundo ou, do contrário, não haveria distinção entre imaginação e percepção. A análise da imaginação revela que o imaginário é *condição essencial e transcendental* da consciência na sua relação com o mundo.

Nesse ponto, onde Sartre se distancia de Husserl e busca novos elementos para superar a dificuldade em que se encontra, percebe-se que o problema inicial tomou proporções enormes. É conveniente, antes da formulação do problema fundamental que subjaz a todos que foram tematizados até aqui, fazer um balanço daquilo que foi visto para entender não apenas o que significa mediar a contradição entre *liberdade absoluta* e a noção de *situação*; também, e principalmente, é preciso esclarecer o papel que vai ter a negação na filosofia de Sartre e por que é necessário reescrever a fenomenologia desde seu início.

---

<sup>89</sup> - Imo, p. 245.

## A ruptura com Husserl

As idéias de Sartre sobre a contingência do ser da consciência datam de 1925; e sua repugnância pela filosofia academicista francesa advém dessa mesma época. É nesse panorama que se insere o pensamento de Husserl, uma teoria *já constituída* que parecia tratar das mesmas questões que o afligiam. Por isso, nos primeiros textos que escreve após seu contato com a fenomenologia, Sartre tem por objetivo depurar a consciência de toda interioridade, o que impede que ela seja considerada *algo positivo* e, não sendo uma substância, exista em relação direta e necessária com o mundo. Assim, Sartre coloca em xeque a filosofia da representação e, por isso mesmo, pensa superar o erro que está na origem da antinomia do realismo e do idealismo.

Na conclusão de *A transcendência do Ego*, encontra-se um resumo daquilo que a fenomenologia, em sua primeira concepção, estaria apta a fazer pela filosofia: por ela o homem está mergulhado no mundo e, por essa razão, o método husserliano possibilita *falar das coisas mesmas*. Pela fenomenologia, o fenômeno se dá sem intermediários à consciência; e sendo a consciência, no campo pré-reflexivo, *consciência não tética de si*, Sartre acredita, por essa *relação direta*, superar a antinomia do idealismo e do realismo, refutar o solipsismo e fundar as ciências positivas. Por se essencialmente transcendente, o mundo não pode *fazer parte* da consciência; de outro lado, mesmo com o estatuto de nada, a consciência *é* relação com o mundo.

Em *A Imaginação*, no entanto, Sartre se dá conta das dificuldades da *redução fenomenológica* para se falar das *coisas mesmas*, conforme seria sua pretensão. Isso porque, ao se acerrar do problema da imagem, ele percebe que a noção de *noema irreal* não permite distinguir entre imaginar perceber o mundo. Além disso, essa teoria tem sua *hylé*, a matéria passiva que uma forma vem determinar, ou seja, a intencionalidade passa a funcionar, enquanto determinante da *hylé*, como uma espécie de categoria kantiana. Com isso, a relação da consciência deixa de ser com o *mundo concreto*: “no plano fenomenológico, isto é, uma vez efetuada a redução, parece-nos muito difícil distinguir imagem e percepção, se for a mesma sua matéria”.<sup>90</sup> Está aí a origem da ruptura com Husserl, pois, se Sartre vai aferir a intencionalidade (consciência *absolutamente livre*), em contrapartida torna-se

---

<sup>90</sup> - Im, p. 102.



urgente recuperar a *concretude* do mundo. A questão é deslocada da consciência, que permanece *pura*, para o mundo, que em Husserl carece de *realidade*.

Por último, *O Imaginário* distingue a matéria da percepção e da imaginação, passo fundamental para distinguir *real* e *irreal*, primeira alternativa para superar o idealismo ao qual a *redução* leva. Para isso, Sartre recusa a primazia do conhecimento – o juízo é posterior à existência. Com isso *reintegra* o homem ao mundo, já que *ser é*, e não é *pensado*.<sup>91</sup> O problema da relação com o mundo regride até sua gênese, tem seu horizonte levado ao âmbito pré-reflexivo – trata-se do *homem-no-mundo* (situação), ou seja, a experiência filosófica passa a ter seu domínio naquilo que a *antecede*, na *situação* (mundo e consciência sinteticamente unidos) anterior à cisão entre sujeito e objeto. Para Sartre, a *união sintética do homem com o mundo* torna-se o campo fenomenológico por excelência; a relação da consciência com o transcendente é, portanto, o *concreto*.<sup>92</sup>

Com o trabalho de depuração do campo transcendental, Sartre mostra a consciência como *nada* e, por isso, em relação sintética com o mundo. Ora, isso requer por sua vez explicar a relação ontológica entre consciência e mundo. O problema gnosiológico, que parecia estar na origem da antinomia do realismo e do idealismo, mostra-se apenas o escopo do problema: na verdade trata-se de uma relação de ser. No âmbito fenomênico não vai além de uma obviedade mostrar que só existe mundo porque há consciência e que a consciência existe em relação ao mundo; obviedade idealista se, conforme a compreensão sartriana de Husserl, o *noema* for considerado irreal.<sup>93</sup> Cabe levar esse problema para seu terreno originário e, ali, apresentar a solução cabível.

É nesse sentido que pode ser entendida a afirmação de Sartre de haver *esgotado* Husserl, afinal, “esgotar um filósofo é refletir sobre suas perspectivas, formar idéias

<sup>91</sup> - Nesse caso, trata-se do *mundo concreto*, levando-se em conta a noção de *concreto* para Sartre.

<sup>92</sup> - Em *O Ser e o Nada* (Capítulo I) Sartre passa sem prévio aviso de temas *ontológicos* para a análise de condutas humanas e vice-versa. Em alguns casos, a conduta é apenas a demonstração, no mundo, de teses ontológicas; noutros, a conclusão ontológica é retirada da análise das condutas. “A própria investigação nos oferece a conduta desejada: o homem que *eu sou*”; “se meu carro sofre uma pane, interrogarei o carburador, as velas, etc;...”; “Sem dúvida, o bar, por si mesmo, com seus clientes, suas mesas, bancos, copos, sua luz, a atmosfera esfumada e ruídos de vozes, bandejas entrecrocando-se e passos, constitui uma plenitude de ser.” [EN, pp. 38, 42 e 44 (44, 48 e 50)]. Assim, percebe-se que é necessária uma mediação entre a fenomenologia husserliana e a fenomenologia que Sartre pretende *reescrever desde o início*. [*O ser-no-mundo*].

<sup>93</sup> - Gerd Bornheim aponta essa proximidade de Sartre com o idealismo mesmo quando ele faz a *descrição ontológica* de fato: “A síntese indissolúvel do em-si só consegue ser ‘concebida’ enquanto e na medida em que o em-si é outro que não o para-si. Com outras palavras: ergue-se uma suspeita de idealismo em Sartre”. (BORNHEIM, p. 170). Esse problema será retomado na terceira parte dessa dissertação. [*A negatividade em questão*].

peçoais à custa dele, até chegar a um beco sem saída”.<sup>94</sup> O beco sem saída em que Sartre chega é justamente a impossibilidade de manter a superação da antinomia do realismo e do idealismo, afinal o pensamento husserliano encaminha a filosofia para o segundo. A soberania da consciência não foi em momento algum questionada; mas a *presença real* do mundo não pode ser mantida no terreno da filosofia husserliana. Esse problema é retomado na introdução de *O Ser e o Nada* onde, ao analisar o fenômeno de ser, Sartre mostra que o engano de Husserl foi, ao entender o objeto como remissão à série de suas aparições, levar essa possibilidade *infinita de aparições* também para a compreensão de ser; com isso, Husserl deixa entrever que não é ao ser que a consciência se dirige, mas a um *fenômeno* de ser. Assim, é preciso *recuperar* o ser do fenômeno, o que indica o sugestivo título dessa introdução: *Em busca do ser*. Com isso, Sartre passa definitivamente à pesquisa ontológica, ou melhor, à *ontologia fenomenológica*.

### O problema fundamental

A influência de Heidegger, reclamada por Sartre, vai além da necessidade da situação (ser-no-mundo), e encaminha seu pensamento à ontologia. O conceito de *ser-no-mundo*, alternativa encontrada para superar o idealismo husserliano, traz um problema que, embora estivesse na origem de todas as dificuldades até então enfrentadas, não tinha sido devidamente formulado. É o que se percebe na introdução de *O Ser e o Nada* onde, a partir de uma análise da *idéia de fenômeno*, Sartre vai repensar, agora de maneira ainda mais fundamental, a consciência e qual sua possível relação com o transcendente (mundo); principalmente, como modo de superar o idealismo husserliano, trata-se de *afirmar* o transcendente. É assim que se dá o rompimento definitivo com Husserl, grande interlocutor e mentor da primeira fase do pensamento de Sartre; e é a partir daí que Sartre formula o problema que, conforme a delimitação proposta nessa dissertação, vai nortear a segunda fase, ou, a *fase de O Ser e o Nada*.<sup>95</sup>

<sup>94</sup> - DG, p. 226.

<sup>95</sup> - “Certamente, assegurar aqui a verdadeira transcendência (...) é mais um *round* na luta contra Husserl, pois, na interpretação de Sartre, a consciência husserliana pretende constituir, fundar o *ser* do *percipi*, justamente torná-lo passivo no seu ser mesmo” (MOUTINHO, p. 143). De fato, é a continuidade da luta contra o idealismo husserliano que, pode-se dizer, vem sendo travada desde o período de *A transcendência do Ego*; nesse, no qual Sartre se autodenomina *discipulo* de Husserl, foi possível perceber diferenças (problema

O pensamento de Husserl forneceu, com a intencionalidade da consciência, um meio para superar a antinomia do realismo e do idealismo; no entanto esse método descambou, com sua *matéria subjetiva*, para o idealismo, o que faz Sartre buscar para além de Husserl uma maneira de superá-lo; como foi visto, a possibilidade de uma filosofia realista que se contraponha ao idealismo husserliano é encontrada no conceito heideggeriano de situação. Mas como conciliar a noção de consciência, absoluta liberdade, de *A transcendência do Ego*, com a necessidade que se impõe de produzir uma filosofia realista que supere Husserl? Isso certamente retoma o problema delimitado na parte final de *O Imaginário*, quando Sartre escrevia *contra* Husserl, qual seja, como conciliar a necessidade da *situação* com a *liberdade* da consciência ao mesmo tempo em que se afirma a transcendência do mundo?<sup>96</sup>

Para o momento, Sartre, na introdução de *O Ser e o Nada*, produz uma crítica contundente ao que considera o *engano* da fenomenologia husserliana. Essa, enquanto pensa superar todos os dualismos da filosofia, apenas traz à luz o fundamento da dualidade. Embora endereçada a Husserl, essa crítica recai também sobre aquilo que foi desenvolvido por Sartre no período de *A transcendência do Ego*; é o mesmo engano de Husserl que está na origem dos problemas (dificuldades em relação ao *Eu*, à *imagem* e à *redução fenomenológica*) que permearam essa fase de seu pensamento. A exigência de um *Eu* na filosofia husserliana é o primeiro embaraço, afinal *insere* algo *entre* a síntese consciência-mundo; a noção de imagem, como *impressão sensível renascente*, e a conseqüente possibilidade de *confusão* entre imaginar e perceber o mundo é o segundo momento de ruptura, que se efetiva quando Sartre admite a *hylé* da imagem mental e, com isso, a *irrealidade* do noema, afinal, o mundo husserliano é, pela redução, *colocado entre parênteses*. Mas, qual pode ser o fundamento único de todos esses problemas?

Husserl, ao reduzir o fenômeno à série de suas aparições, contribui com a superação da dualidade interior-exterior e da bipartição do sensível em potência e ato. A fenomenologia acaba com a dualidade segundo a qual o existente estaria dividido em duas camadas, uma superficial (*fenômeno*) que se dá à intuição, e uma outra (*verdadeira*

---

do *Eu*, problema da imagem e problema da redução fenomenológica) que foram, pouco a pouco, se acirrando, até o ponto em que *a luta*, com a crítica a Husserl desenvolvida na introdução de *O Ser e o Nada*, deverá ter seu desfecho.

<sup>96</sup> - Esse problema será mais bem desenvolvido na segunda parte dessa dissertação. [*Liberdade e negatividade*].

*natureza* do objeto) não acessível à intuição – “O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela como é”.<sup>97</sup> Não há, nessa medida, qualquer distância entre o que aparece e o ser: a fenomenologia supera, não há dúvida, uma série de dualismos que sempre permearam a filosofia, dentre os quais o que mais importa é o dualismo do *ser e do aparecer*. Mas está também aí o *limite* da filosofia de Husserl, já que ao menos uma dualidade continua.<sup>98</sup> Partir da relação de conhecimento é postular aquele que percebe e aquilo que é percebido, já que conhecer só é possível *reflexivamente*. Isso quer dizer que, na relação da consciência com o mundo, a *intenção da consciência* apenas se relaciona com um perfil do objeto de cada vez.

O objeto tem uma *infinidade* de visadas possíveis, mas a consciência está impedida de intencionar todas *imediatamente*; resultado: ainda que a fenomenologia permita a intuição das essências, ela não *coloca* a consciência em contato com o ser.<sup>99</sup> Em vista da ruptura que a relação de conhecimento insere entre o percebido e aquele que percebe, sempre resta saber sobre o ser (a *série total*) que, assim, está *dissolvido na* aparição do objeto. Em resumo, se a relação de conhecimento apenas permite uma visada do objeto, ainda que essa visada contenha a *estrutura da aparição*, o *ser* do objeto continua oculto. “Sabemos bem, com efeito, que nossa teoria do fenômeno substituiu a *realidade* da coisa pela *objetividade* do fenômeno e fundamentou tal objetividade em um recurso ao infinito”.<sup>100</sup> Decorre daí que a fenomenologia husserliana apenas aparentemente supera a dualidade entre o ser e o aparecer; mas para fazê-lo, ela reduz o ser aos *modos de ser*, ou, reduz o ser à sua *infinita possibilidade de aparecer*.

Frente a esse problema, restam apenas duas possibilidades: ou a consciência constitui o ser de seu objeto, ou a consciência se relaciona com um ser transcendente. A primeira acepção, embora seja agora inaceitável, é exatamente aquela de *A transcendência do Ego*: a consciência, absoluta espontaneidade, constitui a si e ao mundo. No entanto, ao levar o pensamento de Husserl a seu extremo, Sartre percebe não só a inconsistência da

<sup>97</sup> - EN, p. 12 (16).

<sup>98</sup> - Essa dualidade, segundo Sartre, está intimamente ligada à compreensão dualista da relação (sujeito e objeto), uma vez que o fenômeno, ainda que numa única aparição indique a série de suas aparições, a *série total* não se dá à intuição. Se para Husserl o ser é um x vazio, ou seja, a identidade de múltiplos fenômenos, para Sartre *o ser não se resume a um fenômeno de ser* (o ser é transfenomenal), e torna-se necessário *demonstrar* que relação tem a consciência com o ser.

<sup>99</sup> - O contato essencial com o *objeto*, encontrado por Sartre na fenomenologia, apenas se dá na exata medida em que esta intuição indica-se como “estrutura da aparição e razão da série”. EN, p. 13 (18).

<sup>100</sup> - EN, p. 13 (17).

superação do solipsismo apenas com a demonstração do Eu como *existente no meio do mundo*, mas também, e principalmente, que essa filosofia se encaminha para o idealismo. Pode parecer possível falar de relação entre mundo e consciência antes da reflexão pela redução *eidética* de Husserl e porque, segundo Heidegger, o homem é um ser *ôntico-ontológico*.<sup>101</sup> Mas, com isso, recupera-se *de fato* a relação como o ser?

Sartre coloca em pauta outras possibilidades: se não é a consciência que sustenta a aparição, não seria a própria aparição que se sustenta (tem seu *ser próprio*)? A aparição, ao invés de um *fenômeno de ser*, não poderia ser *o ser* mesmo? É o que pode ser dito dos *perfis* do objeto, que embora impossibilitados de se darem como um todo, apresentam a série de sua aparição. O mesmo não pode ser dito do *ser*, pois ele não está *contido apenas* no objeto – ainda que ausente, o ser é. Noutros termos, *o ser* não se reduz ao fenômeno; se cada objeto tem uma possibilidade infinita de perfis, o ser não pode estar *diluído* nessa infinidade de aparições. Considerar que, se o fenômeno é como se mostra, por consequência, o ser *é* esse mostrar, é apenas ressuscitar a fórmula de Berkeley (problema criticado em Husserl), ou, assumir o *idealismo*.<sup>102</sup>

Além disso, a solução idealista requer a explicitação do ser do conhecimento, pois, se não houver sua fundamentação, redundaria numa petição de princípio. Resultado: “o ser-fundamento do percipere e do percipi deve escapar ao percipi: deve ser transfenomenal”.<sup>103</sup> Ao reavaliar a estrutura de ser da consciência, que é transfenomenal por ser um conhecimento não posicional de si (*é cognoscente enquanto é e não enquanto é conhecida*), esse problema se resolve em parte. A consciência não tem conteúdo, mas é sempre consciência de alguma coisa, ou seja, a consciência não tem um objeto específico e, ao expulsar da consciência *tudo*, chega-se à verdadeira relação que ela tem com o mundo.

<sup>101</sup> - Entenda-se por redução eidética o ato de colocar o mundo entre parêntesis, criando assim a possibilidade de *ultrapassar o fenômeno concreto rumo à sua essência*, no caso de Husserl (*Ideen I, cap. IV, 2ª seção; Meditações, § 8*, conforme BON); para Sartre, porém, a redução substitui a *realidade da coisa* pela *objetividade do fenômeno*, e essa objetividade é fundada, por sua vez, num *recurso ao infinito* – “Ora, aonde isso nos levará? Sem dúvida direto ao não-ser, ao *noema* irreal” (MOUTINHO, p. 142). Também esta aí uma referência explícita a Heidegger que, em *Ser e Tempo*, mostra que o homem é um ser *ôntico-ontológico*. (ST, p. 38) “A diferença estaria em Heidegger ter omitido o *cogito* e ter ido direto à analítica existencial (...): ele não opera a redução fenomenológica (...), mas nem por isso escaparia ao erro, que seria aqui julgar ter atingido o plano do ser, quando atingiu (...) o plano do fenômeno do ser, do *sentido* do ser”. MOUTINHO, p. 146.

<sup>102</sup> - Remissão ao idealismo clássico, ou, *esse est percipi* (ser é ser percebido). Para Sartre o idealismo husserliano, embora seja mais elaborado, conduz pela mesma via, qual seja, reduz o ser transcendente ao conhecimento que dele se pode ter. EN, p. 16 (21).

<sup>103</sup> - EN, p. 17 (21).

Nesse sentido, o objeto coloca a consciência em contato com o ser, não há dúvida, mas não revela o ser. A aparição do objeto apenas *indica* o ser. Em contrapartida, a aparição do objeto não pode ocultar o ser, pois sua *aparição* denota a presença do ser. O ser de alguma forma está na aparição dos objetos, já que a aparição exige *ser sustentada*; mas o *ser* vai além da aparição. Por isso, ainda que se abandone o privilégio do conhecimento na relação com o ser, o problema não se resolve. É preciso, também, determinar que relação tem (ou pode ter) a *consciência com o ser* ao intencionar um objeto qualquer.<sup>104</sup> Precisamente, é necessário mostrar que a consciência se relaciona com o *ser* e não com um indicativo dele.

A solução mais próxima é transcender o objeto rumo a seu ser, ou seja, partindo da relação *direta* da consciência com o mundo, buscar encontrar o que ele verdadeiramente é. Mas isso se mostra fenomenologicamente impossível, pois no exato momento em que se transcende o objeto à captura de seu ser, não se encontra o ser, mas um fenômeno *de ser*. Essa aporia mostra que “o ser dos fenômenos não se soluciona em um fenômeno de ser”.<sup>105</sup> O problema fundamental passa a ser, então, mostrar o *ser* do *aparecer*, ou, se a consciência é absoluta liberdade que se relaciona diretamente com o mundo fenomênico, determinar qual é o ser do mundo, qual é o *ser do fenômeno*. O meio para superar o engano da fenomenologia, que ao reduzir o objeto à série de suas aparições, entende que o ser foi também diluído, é mostrar a *transfenomenalidade* do ser.<sup>106</sup> Será isso possível?

<sup>104</sup> - “Transcender o existente rumo ao fenômeno de ser será verdadeiramente ultrapassá-lo para *seu ser*, tal como se ultrapassa o vermelho particular para sua essência?” EN, p. 15 (19).

<sup>105</sup> - EN, p. 15 (20).

<sup>106</sup> - Mostrar que o *ser do fenômeno* não se reduz a um *fenômeno de ser*, ou, que o ser não se reduz ao conhecimento que dele se tem, sendo, portanto, *transcendente*. EN, p. 16 (20).

## A transcendência do ser

Para mostrar o *engano* da fenomenologia husserliana, Sartre parte das duas únicas possibilidades que se apresentam na relação da consciência com o transcendente, quais sejam, ou ela constitui o ser ou o ser a transcende. Sendo seu objetivo mostrar a transcendência do ser, obviamente que todo o esforço será para afirmar a segunda assertiva como verdadeira. Mas para isso é necessário, antes de tudo, desqualificar a primeira, o que é feito a partir da análise do ser do *perceber* (ou, o ser do *percipere*). O mote para essa crítica é a concepção husserliana de que o ser do fenômeno é relativo à consciência: “O ser da consciência basta para fundamentar o ser da aparência? Tiramos do fenômeno o seu ser para entregá-lo à consciência, esperando que ela o restituísse depois. Será capaz disso?”<sup>107</sup>

A formulação do problema fundamental já colocava algumas possibilidades que indicavam o absurdo dessa tese; para Sartre, pensar que a consciência constitui o ser de seu objeto leva à aporia *fenomenista* encontrada em Husserl.<sup>108</sup> Seja como for, a argumentação de Sartre deve partir da consciência, no intuito de verificar se ela pode fundar o ser do objeto: a análise do ser do perceber, ou seja, da relação de conhecimento, toma como parâmetro a reflexão purificada. Retomando a depuração do campo transcendental, pela qual a consciência mostrou-se *nada de ser*, Sartre suprime qualquer intermediação na relação da consciência consigo mesma enquanto se dirige ao mundo, “tem que ser relação imediata e não-cognitiva de si a si”.<sup>109</sup> A consciência, em relação com o mundo, não é posicional de si; a consciência *não tética* (pré-reflexiva) permite a reflexão, unifica as consciências; a consciência está sempre presente a si mesma, não como objeto intencional (conhecimento), mas como *conhecimento não posicional de si*. A consciência existe em círculos, e justamente por isso, “toda existência de consciência existe como consciência de existir” e “não se produz como exemplar singular de uma possibilidade abstrata, mas que, surgindo no bojo do ser, cria e sustenta sua essência, quer dizer, a ordenação sintética de

<sup>107</sup> - EN, p. 24 (29).

<sup>108</sup> - A esse respeito, Gerhard Seel afirma que a doutrina da constituição, em Husserl, não comportaria em hipótese alguma a possibilidade de um *ser do fenômeno* que fosse constituído pela consciência transcendental. Entretanto, a letra da crítica de Sartre parece perfeitamente coerente, afinal “É unicamente quando se introduz, sub-repticiamente, como o faz efetivamente Sartre, o conceito absolutamente estranho no pensamento de Husserl de transcendência, que se obtém a contradição que Sartre reprova”. SEEL, p. 37.

<sup>109</sup> - EN, p. 19 (24).

suas possibilidades”.<sup>110</sup> Para buscar resposta para uma questão de tal envergadura, Sartre toma como princípio fundamental, mais uma vez, a *intencionalidade* da consciência.

Se a consciência, pela reflexão purificada, apresenta-se como *criadora* e *sustentáculo* de sua essência, pode-se afirmar que a essência da consciência é sua existência, afinal ela é motivação de si mesma e só pode ser limitada por si. A consciência existe por si mesma, é *anterior ao nada e se extrai* da plenitude do ser.<sup>111</sup> Ora, a que leva essa descrição da consciência pura senão à reafirmação da interdependência entre o objeto e a consciência que dele se tem? Em *A transcendência do Ego* a consciência era entendida como *vazio*, noção aqui retomada para reafirmar sua não-substancialidade (de *rien* para *néant*). E, não sendo substância, a consciência é dependente do ser. Com isso, Sartre mostra a correlação necessária entre consciência e objeto, já que, sendo em seu ser pura essência, a consciência carece de existência; mais ainda, por ser *consciência de ponta a ponta*, a consciência é um absoluto *não substancial* que apenas existe no momento em que aparece. A consciência é um *vazio total* que não comporta nenhum objeto e, ao mesmo tempo, é a condição de possibilidade da existência do mundo. Daí que consciência relativize também o pensamento, afinal é “o fundamento ontológico do conhecimento, o ser primeiro ao qual todas as demais aparições aparecem, o absoluto ao qual o fenômeno é relativo”.<sup>112</sup> Pode a consciência, assim entendida, constituir o ser do objeto?

A consciência não encontra em si mesma o fundamento dos fenômenos, haja vista que de alguma forma o *mundo* se revela a ela sem que ela possa assimilá-lo. Decorre daí que é ao ser do objeto que a consciência se dirige. Husserl transfere a *relatividade e a passividade* para o ser do percebido;<sup>113</sup> mas para ser passivo é preciso antes existir. A consciência é *pura atividade espontânea*, não podendo, por isso, ser aprisionada nem agir sobre outra coisa. Há um ser do percebido, pois, de outra feita, o objeto poderia ser absorvido pela consciência. Transferir para o ser *qualidades originárias* é um erro que tem por origem o entendimento da fenomenologia husserliana que, frente à diversidade de possibilidades de aparição de um objeto, entende que o ser também se mostra diluído.

<sup>110</sup> - EN, pp. 20/21 (25/26).

<sup>111</sup> - “Como a consciência não é *possível* antes de ser, posto que seu ser é condição de toda possibilidade, é sua existência que implica sua essência”. EN, p. 21 (27).

<sup>112</sup> - EN, pp. 23-24 (29).

<sup>113</sup> - Essa é, segundo Sartre, uma concepção de *Husserl* que, para distinguir imaginação e percepção, buscou mostrar que a primeira exige a *atividade* da consciência, enquanto a segunda mostra a *passividade* no percebido. Im, p. 103-105.



Afirmar que o ser seja passivo é desconsiderar que, se o fenômeno é determinado, ele está de alguma forma *sustentando* a determinação.<sup>114</sup>

Foi devido à descoberta da transfenomenalidade da consciência (intencionalidade), que se prescindiu da necessidade da transfenomenalidade do ser do fenômeno, o que é um erro na medida em que, sendo apenas a consciência transfenomenal, não há outra saída senão o idealismo. A consciência é intencional (é sempre *consciência de*), o que pode se dar de duas maneiras: ou a consciência contém em si o fenômeno, o que seria absurdo, uma vez que para isto o fenômeno se fundiria com ela, não sendo possível contato, ou ela está frente ao ser, e seu contato se dá transfenomenalmente. Se a consciência, exatamente por existir, coloca sua essência, o que a eleva a pleno ser, o inverso deve ocorrer com o fenômeno que, sendo essência, necessariamente precisa ter existência. O ser do fenômeno não se esconde nem somente existe enquanto aparece: ele existe de fato, é *em-si*.

Em vista disso, Sartre apresenta uma *prova ontológica* que, ainda que provisória, tem por objetivo mostrar a necessidade de transcendência do ser. Também essa prova é gestada a partir do *cogito* pré-reflexivo, ou, da intencionalidade da consciência. Por ser intencional, a consciência exige um ser que ela *não é*: “a consciência é consciência de alguma coisa: significa que a transcendência é a estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é”.<sup>115</sup> Ser consciência é ser *revelação revelada* de um ser que ela não é; ora, ontologicamente, a consciência *prova* que o ser é *transcendente*.

Então, a análise do ser da consciência permite, pela via negativa, dizer o que o *em-si* *deve ser*: não é nem ativo nem passivo, nem positivo nem negativo, mas “o noema na noese, ou seja, a inerência a si sem a menor distância”.<sup>116</sup> O ser é *si-mesmo*, opaco para si por estar repleto de si. O *em-si* é todo, sem partes, sem dentro, sem fora e sem consciência de si, não apresenta segredos. Em suma, pode ser designado como “síntese consigo

<sup>114</sup> - Frente a essa dificuldade, Husserl criou a *hylé*, que teria em si as características tanto da consciência quanto da coisa; a *hylé* deveria permitir o contato entre consciência e objeto, mas com isso apenas “logrou criar um ser híbrido que a consciência recusa e não poderia fazer parte do mundo” [EN, p. 26(32)]. Para resolver esses problemas, Sartre admite haver relatividade e passividade em maneiras do ser, mas de forma nenhuma *no ser*; o *erro* husserliano consiste em, ao reduzir o objeto à série de suas aparições (fenômeno), pensar ter reduzido também o ser à sucessão de maneiras de ser. Em outras palavras, a passividade do ser está diretamente ligada a série de suas aparições, o que não significa que o ser, embora *aparecendo* passivo e relativo, o seja de fato.

<sup>115</sup> - EN, p. 28 (34).

<sup>116</sup> - EN, p. 32 (38).

mesmo”.<sup>117</sup> O ser do fenômeno é atemporal por ser o *ser do devir*. Não pode nem ao menos não ser, pois isto requer uma consciência (que é temporal) para reconhecê-lo como não mais sendo. Sob este aspecto, o ser “era, e agora outros seres são - eis tudo”.<sup>118</sup> O em-si é contingente, pois, enquanto ser fenomênico, não pode jamais derivar de outro ser existente. Não pode também derivar do para-si por pertencer a uma outra região do ser: não “é possível ou impossível - simplesmente é”, do que decorre que seja considerado pela consciência humana como supérfluo.<sup>119</sup>

Preliminarmente, além da transcendência do ser, a análise *provisória* do fenômeno mostra que são *dois* os tipos de ser: o ser-em-si (ser do fenômeno) e o ser-para-si (o ser da consciência). Embora apresente como fundamento do real as duas únicas maneiras *de ser*, sendo o para-si *relação direta com o em-si*, falta explicar como pode haver essa relação. A consciência continua uma absoluta espontaneidade em relação *direta e necessária* com o mundo, o que possibilita partir das estruturas mais fundamentais do *real* e, como superação do idealismo husserliano, descrever o mundo. Mas para isso, é necessário explicar a relação entre esses dois seres (ou regiões do ser) que se mostram separados. O *cogito pré-reflexivo* indica que o ser do fenômeno, por ser fenômeno primeiro, dá-se à consciência *imediatamente*, sem necessidade de intermediários.<sup>120</sup> Se as soluções realista (o fenômeno agiria sobre a consciência) e idealista (a consciência sustenta ou absorve o transcendente) não são suficientes para explicar o contato entre estes dois horizontes do ser e se Husserl, mesmo ao criar condições de chegar ao *cogito* pré-reflexivo, entende o ser como remissão à série de suas aparições, descambando assim para o idealismo, é preciso tomar um novo rumo. Mas como descrever essa relação se o ser do fenômeno é *em-si*?

---

<sup>117</sup> - EN, p. 33 (39).

<sup>118</sup> - EN, p. 34 (39).

<sup>119</sup> - EN, p. 34 (40).

<sup>120</sup> - Essa noção é bastante próxima da compreensão pré-ontológica de Heidegger: “O *Dasein* sempre se compreende a si mesmo a partir de sua existência, de uma possibilidade própria de ser ou não ser ele mesmo”. ST, p. 39.

## II Parte

### Fenomenologia e Ontologia

## Preâmbulo

A passagem da fase de *A transcendência do Ego* para a fase de *O Ser e o Nada* tem como motor, conforme pretende mostrar essa dissertação, a tentativa sartriana de superar tanto o idealismo quanto o realismo. A princípio, a fenomenologia parecia dar conta desse intento; mas como foi visto, apenas *parecia*, já que a solução encontrada na fenomenologia de Husserl se mostrou de vertente idealista. Contra Husserl, Sartre utiliza o conceito de *situação* e, a partir dele, pode remediar o *erro* husserliano: pensar a consciência como *arraigada* no ser permite estabelecer o estatuto da imagem (mostrar em que ela é diferente da percepção) e, além disso, é uma alternativa possível à redução fenomenológica; assim, Sartre encontra no pensamento de Heidegger um instrumental para superar o idealismo fenomenista.

Entretanto, o problema fundamental que está na origem do idealismo de Husserl é que esse, ao reduzir o objeto à série de suas aparições, reduz também o ser a seus modos de ser. Por essa razão Sartre, além de reescrever a fenomenologia desde seu início, vai levar sua interrogação para o campo ontológico. É dessa maneira que se dá a passagem da fase de *A transcendência do Ego* para a fase de *O Ser e o Nada* e, sem dúvida, é assim que se coloca a questão da antinomia fundamental da fenomenologia, o que encaminha Sartre para a produção de uma *ontologia fenomenológica*. A crítica a Husserl, desenvolvida no início de *O ser e o Nada*, mostra que a intencionalidade da consciência *prova ontologicamente* a transcendência do ser; mas cabe perguntar como pode a consciência manter relação com o ser transcendente enquanto continua absolutamente livre, ou, como é possível falar em ser absolutamente positivo e em fenômeno?

Para superar o idealismo husserliano, Sartre afirma a necessidade da transcendência do ser: a análise do fenômeno de ser, ainda que preliminar, empreendida na introdução de *O Ser e o Nada*, mostra que o ser é *em-si* (ser do fenômeno) e *para-si* (consciência). A própria elaboração do problema fundamental tem como pressuposto a transcendência (transfenomenalidade) do ser que, não sendo passivo, não poderia ser constituído pela consciência; a recusa da *hylé* como uma matéria presente *na* consciência é, pois, a recusa do idealismo husserliano. E sendo a consciência, por sua vez, *consciência não posicional de si*, também ela não pode ser passiva e, dessa feita, é incapaz de receber modificações

originadas no fenômeno, o que caracteriza também a recusa do realismo. Além disso, Sartre mostra que não há privilégio do realismo sobre o idealismo e vice-versa, uma vez que ambos apresentam alguma legitimidade. Cabe, então, mostrar uma solução “além do realismo e do idealismo”.<sup>121</sup>

Porém, para que seja possível uma solução *além* será necessário afirmar a *absoluta espontaneidade* da consciência e a *presença real do mundo* tal como ele se apresenta. Noutros termos, será preciso afirmar o ser do fenômeno como *fundamento* do ser da consciência (já que, sendo intencional, a consciência exige o ser transcendente) e, ao mesmo tempo, o fenômeno deverá também ser um *produto* da consciência (afinal a consciência não é determinada por nenhum objeto, mas, ao contrário, ela é denominador de todo existente). Em contrapartida, será necessário mostrar que a consciência é, ao mesmo tempo, fundamento de tudo que pode vir à existência (já que só pode haver fenômeno *para uma consciência*) ao mesmo tempo em que *é nada* (a consciência não pode *conter* nem *ser* substância alguma, ou, é absolutamente livre).

A formulação do problema fundamental já apresentava a consciência como nada de ser, o que permite a prova ontológica e a conseqüente necessidade de transcendência do ser; e é justamente pela impossibilidade da consciência de, por si mesma, fundamentar o ser do fenômeno, que também o fenômeno exige ser sustentado pelo ser. Trata-se, portanto, de *duas regiões* de ser distintas pelas quais tanto elementos do realismo quanto do idealismo podem ser considerados; mas, por isso mesmo, a solução deverá ser buscada *para além*. É justamente para produzir uma alternativa *além* que Sartre vai buscar a resposta no campo da ontologia; para apresentar *sua* solução para o problema fundamental, Sartre deverá enfrentá-lo em dois campos que, embora possam parecer cindidos, são expressão única do mesmo ser.

A esse respeito, será bastante útil lembrar porque *O ser e o Nada* é uma *ontologia fenomenológica* e rever o que subjaz a esse projeto. Parte do esclarecimento foi feito com a análise da fase de *A transcendência do Ego*, mas, não custa lembrar, o idealismo de Husserl conduziu o pensamento de Sartre a um *beco sem saída* que o fez aproximar-se de

<sup>121</sup> - “Pelo exame da consciência não posicional (de) si, concluímos, com efeito, que o ser do fenômeno não poderia de modo algum *agir* sobre a consciência. Com isso descartamos uma concepção *realista* das relações do fenômeno com a consciência. Mas mostramos também, pelo exame da espontaneidade do *cogito* não reflexivo, que a consciência não poderia sair de sua subjetividade se esta lhe fosse previamente dada, nem agir sobre o ser transcendente: assim descartamos a solução *idealista* do problema”. EN, p. 31 (37).

Heidegger; a grande contribuição de Heidegger é a restituição da *concretude* ausente, no entender de Sartre, na filosofia de Husserl. O concreto é, nesse sentido, o ser-no-mundo, a *totalidade sintética* da qual a consciência e o fenômeno não são mais que momentos. De fato, se considerados em separado, mundo e fenômeno não passam de abstração; e partir de termos abstratos é impedir, por princípio, qualquer possibilidade de síntese: uma vez que o ser seja previamente cindido em duas regiões, não há qualquer possibilidade de reuni-lo posteriormente (a soma de partes não permite constituir um todo).

Mas não basta que a solução do impasse se dê apenas fenomenologicamente, pois, no entender de Sartre, é o que faz Husserl com a redução e daí provêm todas as dificuldades da fase de *A transcendência do Ego* (fenomenismo) que culminaram na reformulação do problema como uma *busca do ser*. Por isso, além da noção de situação, caberá entender como é possível que haja relação entre seres que se mostram cindidos em duas regiões (análise preliminar do fenômeno de ser); melhor, é preciso entender como pode haver relação entre para-si e em-si se o segundo é *fechado*, é *em-si*. Isso exigirá tematizar um conceito um tanto quanto obtuso no desenrolar da filosofia de Sartre; mas é justamente esse conceito que, parece, permite *ir além* do realismo e do idealismo. Para o momento, é suficiente ter claro o ponto de partida que Sartre apresenta como meio de *recuperar* o ser.

## O ser-no-mundo

A busca de uma resposta para o problema da imagem fez Sartre aproximar-se de Heidegger e conceber a necessidade de um *ponto de vista* para a consciência; se imaginar exige determinar um coeficiente de irrealidade da imagem em contraposição ao percebido, que é real, para ser capaz de imaginar a consciência precisa estar em *situação* no mundo. Ainda que não possa jamais se reduzir a um objeto dentre os demais, afinal ela não tem positividade alguma, a consciência *é* no mundo.<sup>122</sup> Para Sartre, o mundo é a totalidade sintética consciência-fenômeno; caso se tome em separado, seja a consciência ou o fenômeno, o resultado é a abstração, afinal, ao tomar essa atitude, parte-se deliberadamente da reflexão. Mas como é possível ter como ponto de partida o *homem-no-mundo* e, assim, superar a reflexão? Há para Sartre uma alternativa: a *objetividade*. Assim como, para driblar a aporia reflexiva e mostrar o *cogito* pré-reflexivo como mais fundamental que a reflexão, Sartre serviu-se da *experiência*, novamente, agora para superar a ruptura entre consciência e mundo, provocada pela reflexão, ele tomará como alternativa a *análise objetiva de condutas humanas* tendo como fio condutor *o homem que ele é*; a alternativa possível à reflexão continua sendo a *experiência* do mundo.<sup>123</sup>

Conforme atesta o próprio título, a ontologia que Sartre desenvolve em *O Ser e o Nada* é fenomenológica. Por isso, o ponto de partida para explicar as estruturas fundamentais do mundo é o próprio mundo. Não há possibilidade de, num primeiro momento, ir mais longe do que aquilo que se mostra sob pena de *afirmar além do dado* e construir um monstro conceitual que, ao ser trazido para a realidade, rejeita adequar-se ou,

<sup>122</sup> - “Aqui, melhor que em qualquer outro lugar, podem-se assinalar os limites da influência de Heidegger: para recusar a redução não basta afirmar a consciência como ser-no-mundo, mas é preciso enfrentar a tese da constituição e recusar a *hylé*, pois, se se trata de ser-no-mundo, é verdade também que não se trata do *Dasein* heideggeriano, mas da *consciência*”. MOUTINHO, p. 152.

<sup>123</sup> - Tomar o *vivido* como ponto de partida certamente não é privilégio de Sartre: “Ora, o mundo da vida, classicamente, sempre foi o mundo da contingência, da experiência circunstanciada, cambiante, imediata, particular, não necessária, não universal. E, no entanto, é bem disso que se trata: é preciso, diz Merleau-Ponty, ‘retornar a esse mundo anterior ao conhecimento’ (PhP, III, 4), a esse mundo de nossa vida imediata, espontânea, não ainda determinada, não ainda predicada. Ao invés de ‘consciência’ ou ‘psiquismo’, tais como são apresentados pela psicologia, é preciso voltar ao homem-no-mundo, ao ‘ser-no-mundo’ e descrevê-lo em sua vida espontânea. E não só Merleau-Ponty, mas também outros fenomenólogos, como Sartre, por exemplo, ecoam esse programa filosófico: é o homem no café, ele diz, no seu dia-a-dia, na sua vida banal e cotidiana, que descreveremos. (...) Pode-se dizer o mesmo tanto de Heidegger, que também ecoa essas frases, que também toma por mote filosófico a cotidianidade, o Ser-aí cotidiano, a mundanidade do mundo vivido, etc”. MOUTINHO II, pp. 52-53.

apenas abstratamente, engloba todo o existente. Para Sartre, a ontologia não perdeu seu caráter de *saber fundamental*; mas o conhecimento do ser não é promovido por uma *alma co-eterna às idéias* ou por um *espírito absoluto*. Sua ontologia exige a situação: compreender o ser enquanto ser só é possível na medida em que *se existe esse ser*. A proposta de Sartre é, portanto, explicar o *fundamento do concreto* a partir do concreto mesmo e, assim, produzir uma ontologia que, ao invés de complicar ainda mais o *enigma do mundo*, possa esclarecer suas estruturas mais fundamentais.<sup>124</sup>

Mas, se é assim, um problema se anuncia: Sartre afirma a possibilidade de partir da análise objetiva de condutas como alternativa à redução fenomenológica; não estaria ele, com isso, assumindo o prejuízo dogmático do *objetivismo*? Afinal, analisar objetivamente o *homem-no-mundo* é pressupor que, desde sempre há homem e mundo (essas seriam estruturas fundamentais do concreto); noutros termos, ter essa postura metodológica é *crer* que não há nenhuma existência prévia em que homem e mundo se confundam e, apenas posteriormente, constituam-se como distintos. Como é possível que, *desde sempre*, haja mundo e consciência e, ainda assim, eles componham uma unidade sintética?

Os elementos disponíveis até o momento não permitem responder à questão. Assim sendo, é preciso entender melhor a alternativa para a redução, ou seja, é preciso entender porque Sartre, na primeira parte de *O ser e o Nada*, analisa *objetivamente condutas humanas*. A justificativa é que a aporia, à qual o fenômeno do ser levou, deveu-se a uma má perspectiva: tratar em separado o que apenas existe conjuntamente.<sup>125</sup> Assim, é a análise do *homem-no-mundo* o meio mais acertado de começar a entender que relação pode haver entre para-si e em-si.<sup>126</sup> A consciência, como *negatividade absoluta*, e o ser, *plena positividade*, apenas podem ser concebidos em separado por abstração. Mas ao se dirigir ao

<sup>124</sup> - “A ontologia não se realiza no triunfo do homem sobre sua condição, mas na própria tensão que esta condição assume”. LÉVINAS, p. 22.

<sup>125</sup> - A pesquisa, se reflexiva, separa previamente homem e mundo, e toma como ponto de partida o âmbito do primeiro. Para Sartre, uma vez tomada essa atitude, torna-se impossível reunir homem e mundo posteriormente – a síntese se torna impossível.

<sup>126</sup> - Frente ao problema da redução, que não permitia que a consciência se relacionasse com o *ser*, mas apenas com *maneiras do ser*, a análise preliminar do fenômeno de ser redundou na impossibilidade de relação entre em-si e para-si. Mas isso ocorreu porque a relação de *conhecimento* separa previamente o que existe em conjunto. Ao partir da análise de *condutas*, respeita-se a relação sintética do *homem no mundo*; é por ela que é possível colocar o problema da relação entre em-si e para-si na perspectiva do concreto. Essa perspectiva *existencial* (heideggeriana, portanto) surge da *compreensão muito particular* que Sartre tem de fenomenologia: a possibilidade de, ao analisar homem e mundo, descrevendo assim a relação que os une, chegar às *estruturas mais fundamentais do concreto*. EN, p. 35 (38).



*nada*, é-se lançado ao *ser* e, por sua vez, ao se dirigir ao *ser*, encontra-se *nada*. A consciência é *nada de ser*, o que exige que seja *relação sintética* com o fenômeno – de outro modo seria *nada absoluto* e indizível. Por seu turno, o fenômeno, na eventualidade de não ser *para* uma consciência, estaria *fora de alcance*.<sup>127</sup>

Seja como for, é preciso determinar uma conduta que expresse a relação indissolúvel da consciência com o mundo e que, ao mesmo tempo, revele o que devem ser homem e mundo em relação. Afinal, “cada uma das condutas humanas, sendo conduta do homem no mundo, pode revelar-nos ao mesmo tempo o homem, o mundo e a relação que os une, desde que os encaremos como realidades apreensíveis objetivamente, não como inclinações subjetivas que só podem ser compreendidas pela reflexão”.<sup>128</sup> Feito o recuo, ou, não sendo de antemão reflexiva, é possível superar a abstração e, a partir da relação mesma, buscar entender a *natureza* da relação entre homem e mundo.

O objetivo, no entanto, não é dar conta apenas da relação entre consciência e mundo, mas a formulação da pergunta já tem em seu horizonte a relação entre para-si e em-si. Se a *epokhé*, por permitir que se entenda como separado o que *existe junto*, produz entre para-si e em-si uma cisão insuperável, a alternativa é partir do mundo. É a análise das condutas humanas que permite reescrever a fenomenologia como superação do fenomenismo: a análise objetiva de condutas dá uma primeira resposta para como pode haver consciência e fenômeno (*nada*) no mundo e, ainda assim, o ser continuar absolutamente positivo. Dessa maneira, pela via *regressiva*, pela descrição do *homem-no-mundo*, é que Sartre poderá superar a abstração na relação com o ser (e o conseqüente idealismo) à qual o pensamento husserliano leva com a redução.

---

<sup>127</sup> - “A relação entre as regiões do ser nasce de uma fonte primitiva, parte da própria estrutura desses seres e que já descobrimos em nossa primeira investigação”. EN, p. 38 (44).

<sup>128</sup> - EN, p. 38 (44).

## A interrogação do ser

As obras desenvolvidas antes de *O Ser e o Nada* tinham por objetivo purificar a consciência de toda interioridade e, com isso, superar a antinomia do realismo e do idealismo. É essa mesma *consciência purificada* que, por não *ser* (é nada), permite a Sartre, em contraposição ao idealismo husserliano, formular a prova ontológica e a exigência de transcendência do ser. Porém, a análise do fenômeno de ser, embora profícua na medida em que permite mostrar o *concreto* como relação entre em-si e para-si, não pode explicitar que tipo de relação é essa (ou mesmo se há tal relação). Ainda que o concreto só possa ser “a totalidade sintética, da qual tanto a consciência como o fenômeno são apenas momentos”, não é possível inferir o tipo de relação que constitui o mundo; é preciso, antes, verificar a estrutura desses seres (para-si e em-si) e, na *totalidade homem-no-mundo*, descrever o que é a consciência e o que é o mundo para que possam *existir*.<sup>129</sup>

Para tanto, será necessário analisar o *homem-no-mundo* objetivamente, pois, se a reflexão sobre o mundo é permeada por inclinações subjetivas, o que torna impossível descrever objetivamente o homem, o mundo e sua relação a partir de condutas, faz-se necessário um recuo. Uma vez abandonada a reflexão (não sendo o ponto de partida), pouco importa a conduta que seja analisada, pois cada uma delas remete a uma relação de ser: “o homem que eu sou, se o apreendo tal qual é nesse momento no mundo, descubro que se mantém frente ao ser em uma atitude interrogativa”.<sup>130</sup> Então, a interrogação será a primeira conduta a ser analisada. Note-se que, para Sartre, a *interrogação* não se refere a um juízo ou a uma relação de palavras ou signos, mas, não sendo reflexiva, é uma relação *de* ser. Sendo a interrogação *sobre alguma coisa*, essa coisa é necessariamente transcendente, é o ser.

Assim sendo, pode parecer que Sartre retoma a analítica existencial heideggeriana; de fato, a análise objetiva de condutas humanas se dá no plano existencial. Mas cabe ressaltar que não se trata do *Dasein*, mas do *homem*, e que a consciência é o *núcleo instantâneo* desse ser. Com razão afirma Moutinho que “esse plano, contudo, não é senão um prólogo ao plano maior, aquele em que se voltará à descrição da consciência (de) si, isto

<sup>129</sup> - EN, p. 38 (43).

<sup>130</sup> - EN, p. 38 (44).

é, à descrição do *cogito* pré-reflexivo (não do *cogito* cartesiano)”.<sup>131</sup> Se a fenomenologia husserliana, por reduzir o ser a seus modos de ser, conduz ao idealismo, a solução para esse impasse deverá ter em conta a pertença necessária do para-si ao em-si como meio de desmontar a tese da constituição do ser; o plano existencial tem como meta o plano ontológico. Mas o que muda nessa perspectiva só será possível dizer ao final da regressão. Por hora, cabe acompanhar o processo regressivo empreendido por Sartre.

Retomando a interrogação do ser, Sartre afirma que ela coloca o homem frente a um outro aspecto do concreto: ainda que o ser seja absolutamente positivo e a interrogação objetiva seja relação com o ser, há sempre possibilidade de que a resposta seja negativa: “a interrogação é uma ponte lançada entre dois não-seres: o não saber do homem, e a possibilidade de não ser no transcendente”.<sup>132</sup> Isso significa que a interrogação do ser está condicionada à possibilidade de encontrar o nada, ou melhor, a interrogação coloca o para-si em relação com o não-ser que pode ser encontrado no mundo. Mas como é possível que o mundo apresente respostas negativas se o em-si é absoluta positividade?

Percebe-se que, também sob influência de Heidegger, a interrogação indica o negativo como sua condição de possibilidade. Isso coloca para Sartre a questão *metafísica* que, a exemplo de Heidegger, busca saber se o nada é ou não uma estrutura do real.<sup>133</sup> A resposta mais simples seria que a negatividade é resultado do juízo, ou seja, que a expectativa do homem frente ao mundo é que faz com que esse responda negativamente. E isso é correto: *o em-si é plena positividade, e não contém em si mesmo nenhuma negação*. Porém, não quer dizer que o para-si, por um juízo negativo, seja o responsável pelo nada no mundo. Não há dúvida que, na ausência de expectativa, não seria possível que o mundo respondesse negativamente; no limite, sem espera, não haveria nem mesmo interrogação. Mas, “para começar, é falso que a negação seja somente qualidade do juízo”.<sup>134</sup> A interrogação tem sua natureza obscurecida porque é entendida numa relação reflexiva, mas não é esse o caso da interrogação do ser – por tratar-se do *homem-no-mundo*, o questionamento do ser apresenta dados objetivos.

<sup>131</sup> - MOUTINHO, p. 152. [A descrição do *cogito* pré-reflexivo será, nessa dissertação, tema de sua terceira parte].

<sup>132</sup> - EN, p. 39 (45).

<sup>133</sup> - Met.

<sup>134</sup> - EN, p. 41 (47).

O tipo de interrogação a que Sartre se refere é a interrogação ontológica e, dessa feita, é o mundo que responde. Por exemplo, no caso de uma pane no carro ou de um defeito no relógio, é a esses objetos do mundo que se *interroga*; mesmo que a pergunta sobre o mal funcionamento seja feita ao mecânico ou ao relojoeiro, esses, por sua vez, irão interrogar *o carburador, as velas, os mecanismos*, etc. É com base na revelação *do ser* que o especialista emite um juízo; nessa medida, é o ser que responde negativamente. Assim, ainda que a interrogação tenha como pressuposto a espera, não decorre daí que a resposta negativa seja resultado dessa *espera*: também o não-ser encontra-se no mundo.

A destruição é outro modelo da relação *fática* que o homem tem com o não-ser. Ainda que a destruição não possa ser devida ao ser, que é plena positividade, e que qualquer coisa só possa ser destrutível *para* o homem, ela exige uma conduta pré-judicativa diante do nada. Isso porque se é pelo homem que a fragilidade vem ao ser (uma cidade é frágil porque *o homem* a tem como preciosa e por isso causa de perda), a destruição é um fato objetivo e, de alguma maneira, modifica o transcendente (também o não-ser é transfenomenal). Por exemplo, a destruição causada por um terremoto: de fato, ela apenas pode ocorrer *para* o homem, afinal é indiferente *no ser* que um prédio tenha desabado; mas esse desabamento de alguma forma modificou o transcendente. A destruição apenas acontece *para* o homem (chega ao ser pelo homem), mas a modificação transcendente é um fato objetivo e não um pensamento.

Por fim, Sartre apresenta um outro exemplo que tem por objetivo demonstrar cabalmente o caráter pré-judicativo do nada. Um bar que, *com seus clientes, suas mesas, bancos, copos, luz*, etc. é, por si mesmo, uma plenitude de ser. E, neste complexo de ser, foi marcado um encontro com *Pedro*. Se Pedro viesse a esse encontro, sua presença também seria plenitude de ser, o que mostra que *o ser* se encontra em toda parte. No encontro, Pedro é o objeto de atenção, e o bar enquanto totalidade, organiza-se num *fundo* para que Pedro possa aparecer; mas ele não vem ao encontro, e sua ausência é uma *falta objetiva* na totalidade, é uma falta *de* ser. Trata-se, tal qual a nadificação anunciada no final de *O Imaginário*, de dupla nadificação: a primeira é aquela que organiza o complexo bar em um fundo onde Pedro deveria aparecer (negação do mundo); com sua ausência, *Pedro se destaca como nada sobre o fundo de nadificação do bar* (negação do objeto sobre o fundo

de mundo).<sup>135</sup> “Portanto, o fundamento para o juízo ‘Pedro não está’ é a captação intuitiva de dupla nadificação”, diferentemente de *Wellington* não está ou *Valéry* não está, esses sim, juízos negativos.<sup>136</sup>

O nada no mundo não se deve simplesmente ao juízo, mas exige que o não-ser seja *encontrado* no mundo. Apenas se a negação for liberada de seu caráter judicativo e encarada como *recusa de existência*, torna-se possível entender como o nada pode estar presente no mundo: é pela negação, que coloca o ser e depois o relega ao nada, que o nada é encontrado. Sendo a negação condição para que o nada seja encontrado no mundo, e, sendo o ser absoluta positividade (impossibilitado de negar), de onde vem a negação? A consciência não tem conteúdos e não pode *produzir* a negação, a menos que seja consciência de negação. “A condição necessária para que seja possível dizer *não* é que o não-ser seja presença perpétua, em nós e fora de nós. É que o nada *infeste* o ser”.<sup>137</sup> Para tanto, não é suficiente a negação simplesmente direcionada para o transcendente: a negação deverá voltar-se, também, para a consciência.

---

<sup>135</sup> - Percebe-se aqui uma grande proximidade desse exemplo com o Gestaltismo ou *Gestalt-theorie*, pela qual a percepção é um fato global redutível a um agrupamento de sensações e que se desenvolve no campo determinado, campo no qual uma forma mais sintética que outra exerce maior atração sobre a atenção. No caso de Sartre não é a *boa forma* que produz essa relação parte-fundo, mas sim a intencionalidade da consciência. Essa mesma relação será, hora em diante, vastamente utilizada nos exemplos da relação do homem com objetos no mundo.

<sup>136</sup> - EN, p. 45 (51).

<sup>137</sup> - EN, p. 46 (52).

## A crítica do nada

A análise objetiva de condutas humanas, maneira privilegiada para esclarecer a relação entre consciência e fenômeno, traz para a filosofia de Sartre um complicador: o não-ser transcendente. Não basta mostrar o não-ser apenas como um juízo ou uma negação imanente, afinal ele pode ser encontrado *no mundo*. Noutros termos, o não-ser, assim como a consciência e o fenômeno, é uma das estruturas do concreto. Não é possível intencional nenhum objeto sem que o nada seja dado de alguma forma. Ora, se o nada não é devido apenas a um ato judicativo (ainda que apenas sob uma espera ele possa aparecer), é preciso dar conta desse *novo componente do real*. O recuo para escapar à ruptura promovida pela reflexão, ainda que aparentemente assumindo o prejuízo dogmático do objetivismo, leva a filosofia sartriana ao tema do nada.

A interrogação, *conduta humana privilegiada* por colocar a consciência em contato direto com o ser, mostra que o mundo, de alguma forma, comporta ser e nada (não-ser). Assim, há um paralelismo entre as condutas do homem frente ao ser e ao nada, o que permite entender o *real* como resultado de uma díade abstrata, ser puro e nada puro e, nesse sentido, descrever o mundo como passagem do ser ao nada e do nada ao ser, negligenciando a absoluta positividade do ser; esse mesmo paralelismo permite mostrar outro tipo de relação complementar entre ser e nada que não exige a passagem de um a outro, mas que concebe o mundo como resultado da tensão entre essas forças antagônicas e irredutíveis, estando o ser *suspenso* no nada.<sup>138</sup>

Há nas teorias ontológicas apenas alteração na maneira de descrever a relação entre ser e nada, alteração essa que oscila entre *identidade* e *repulsão*. O resultado não muda: é, e só poderia ser o concreto, que estaria *entre* o nada e o ser. Mas para Sartre, “o ser não é ‘uma estrutura entre outras’, um momento do objeto: é a própria condição de todas as estruturas e momentos, o fundamento sobre o qual irão manifestar-se os caracteres do

<sup>138</sup> - A primeira posição é, segundo Sartre, a de Hegel: “O ser puro e o não-ser puro seriam abstrações cuja reunião estaria na base de realidades concretas. Decerto, é o ponto de vista de Hegel” [EN, p. 47 (53)]; a segunda, de Heidegger: essa postura “irá colocar (...) acento sobre forças recíprocas de expulsão que ser e não-ser exerceriam um sobre o outro, o real sendo, de certo modo, a tensão resultante dessas forças antagônicas. É para essa nova orientação que se orienta Heidegger” [EN, p. 52 (58)]. Porém, nessa dissertação, a crítica a esses autores estará circunscrita àquilo que tem relevância para mostrar a posição sartriana da *absoluta positividade do ser* e, por isso mesmo, a *posterioridade do nada em relação ao ser*, em nenhum momento, o pensamento de Hegel ou Heidegger será colocado em questão levando-se em conta seu lugar de origem, mas, exclusivamente, será levada em conta a leitura apresentada por Sartre.

fenômeno”.<sup>139</sup> Considerar ser e nada idênticos é considerá-los *abstratamente*, já que o ser puro (sem nenhuma determinação) é nada que, por seu turno, está em tudo ou, simplesmente, é. A *passagem* do ser ao nada é, da mesma forma, abstrata, afinal para isso é necessário postular que “*não há nada no céu ou na terra que não contenha em si o ser e o nada*”.<sup>140</sup> Sartre tem por objetivo descrever o mundo *concreto* com a afirmação da absoluta positividade do ser (meio de superar o idealismo husserliano). Por isso, contrariamente a essa pertença conceitual entre ser e nada, que resolve ontologicamente sua relação pela passagem de um a outro, Sartre afirma que “é preciso recordar aqui, contra Hegel, que o ser é e o nada *não é*”.<sup>141</sup>

A posição defendida por Sartre até esse ponto é, no mínimo, contraditória, afinal a interrogação indica que se há *não, nada, nunca* no mundo é porque o ser se pronuncia negativamente; assim sendo, como, ao mesmo tempo em que se mantém essa posição, filiar-se à máxima parmenidiana da absoluta positividade do ser? Se, pela interrogação (que é *interrogação do ser*), há “para o investigador (...) a possibilidade permanente e objetiva de uma resposta negativa”, e o ser é absolutamente positivo, de onde poderia vir o nada?<sup>142</sup> Isso significa que o mundo fenomênico é apreensão objetiva do ser; o não-ser, por sua vez, também faz parte do concreto. Como entender essa tese, que coaduna a absoluta positividade do ser e a presença do nada no mundo?

Se, conforme é feito na introdução de *O Ser e o Nada*, o nada e o ser forem tematizados a partir da reflexão, chega-se a dois absolutos que não se tocam, afinal, ainda que se negue ao ser toda determinação, nalguma medida ele *é*; o nada absoluto, por sua vez, *não é*. Pela negação é possível retirar do ser toda e qualquer determinação, mas isso não permite retirar-lhe seu ser; o nada *não é* e, por isso, não pode haver passagem do ser ao nada e vice-versa, a menos que já se coloque na definição mesma de ser o germe do nada.<sup>143</sup> Em vista disso, Sartre não admite que ser e nada possam ser *contemporâneos*; na mesma medida, torna-se inaceitável pensar o nada como um abismo no qual o ser venha se instalar. O nada apenas pode vir ao ser pela *negação*; o nada requer um ser-negado e,

<sup>139</sup> - EN, p. 49 (55).

<sup>140</sup> - EN [cit. Hegel: Grande Lógica, cap. I], p. 49 (54).

<sup>141</sup> - EN, p. 51 (57).

<sup>142</sup> - EN, p. 39 (45).

<sup>143</sup> - “Assim, é o próprio Hegel quem introduz no ser essa negação que logo reencontrará ao passá-lo ao não-ser”. EN, p. 50 (56).

conseqüentemente, a *anterioridade* do ser.<sup>144</sup> Essa anterioridade não se restringe ao campo lógico, mas refere-se ao *concreto*: o nada está no mundo por *negação do ser*.

Ser e nada, se considerados em sua pureza essencial, são opostos – mas o nada não é o contrário do ser, é seu contraditório. Se o ser é absolutamente positivo, é preciso que seja primeiro *colocado* e, depois, negado. A negação é um ato que somente pode advir *após* a afirmação do ser; o nada pressupõe o ser para negá-lo. Isso “significa não apenas que temos de recusar colocar *ser* e *não-ser* no mesmo plano, como também devemos evitar colocar o nada como abismo original de onde surgiria o ser”.<sup>145</sup> A negação emana de uma consciência que remonta às suas origens, ou seja, o nada é *posterior* ao ser e, apenas porque há ser, é que o nada pode ser encontrado no mundo; é do ser que o nada retira sua eficácia.

Pode-se superar a abstração desde que se considere o nada como uma ausência encontrada no mundo advinda da realidade humana. Mas para que haja apreensão nadificadora do mundo é preciso que essa se fundamente no nada. É o que mostra Heidegger, afinal, a realidade humana é *permeada* pelo nada, nada esse que *não é*, se nadifica graças à transcendência do *Dasein*; mas “será mesmo necessário transcender o mundo até o nada e retornar em seguida ao ser para fundamentar esses juízos cotidianos?”<sup>146</sup> Sartre afirma que Heidegger progride em relação a Hegel por não deixar na definição de nada o menor vestígio de ser (entende o nada como nadificação); mas, o nada é nadificação de que? O problema continua: para que o nada seja nadificação de si, é preciso que ele *seja*. A tensão entre ser e nada, que fundamenta o mundo, não dá conta da origem do nada a menos que esse esteja fundamentado no ser.<sup>147</sup>

Ao descrever a transcendência do *Dasein*, Heidegger mostra o nada como um correlato da transcendência, uma vez que toda compreensão de mundo é nadificadora. Assim, a negação fundamenta-se no nada; o nada se encontra na origem dos juízos negativos porque ele é nadificação. Mas se o nada fundamenta a negação, o que fundamenta o nada? “É nos apresentada uma atividade negadora sem a preocupação de fundamentá-la em um ser negativo”.<sup>148</sup> Mais uma vez aparece o nada extramundano, que

<sup>144</sup> - “Aquilo que negamos *hoje*, *nós* que estamos instalados no ser, é que houvesse ser antes desse ser”. EN, p. 51 (57).

<sup>145</sup> - EN, p. 51 (57).

<sup>146</sup> - EN, p. 55 (61).

<sup>147</sup> - “O nada, não sustentado pelo ser, dissipa-se *enquanto nada*, e recaímos no ser”. EN, p. 57 (64).

<sup>148</sup> - EN, p. 55 (61).



tem por objetivo fundamentar os *pequenos lagos* de nada que permeiam o mundo. A pergunta continua: de onde vem o nada?

Sem o ser, o nada não pode nem mesmo ser concebido ou, se o é, não passa de uma simples indeterminação, muito própria de *cosmogonias ingênuas*. O nada é sempre *nada de algo*, *nada disso* em particular. Não há, para Sartre, o *nada* que possa ser contraposto ao ser: “o uso que fazemos da noção de nada em sua forma familiar pressupõe sempre uma especificação prévia do ser”.<sup>149</sup> O nada tem uma existência *emprestada*, é do ser que ele retira sua eficácia e apenas no mundo ele pode *aparecer*, ainda que jamais seja intencionado (a apreensão do nada é *estrábica*). O nada *não é*; não há nada, exceto na *superfície* do ser, *roçando* o ser.<sup>150</sup> O nada não é oposto do ser, não pode sequer ser equiparado ou fazer frente ao ser.

De um lado, tal qual o ser do fenômeno, o nada está presente no mundo e, por isso, não pode ser desconsiderado; de outro, o ser é plena positividade e não poderia produzir o nada. O nada, que não tem ser para nadificar, não pode ser causa de si. Então, *de onde vem o nada?*<sup>151</sup> Há nada no mundo, pois, de outra forma, nem mesmo haveria mundo, já que essa é uma das estruturas fundamentais do concreto; mas não há como mostrar a relação desse nada com o ser sem cair em aporia. Concordar com Hegel é partir do abstrato, negando a absoluta positividade do ser. Afirmar, conforme Heidegger, que o mundo é resultado da tensão entre ser e nada sem fundamentar o nada é afirmar que o nada, nalgum nível, é positivo. Por fim, fazer uma ontologia do nada é absurdo.

Segundo Sartre, esses problemas emergem porque se considera o nada um absoluto de alguma forma dotado de ser. Coloca-se ser e nada em pé de igualdade e, dialeticamente, chega-se ao devir; também por isso, pensa-se o nada como abismo onde o ser está instalado. Mas *nada* não é ausência de ser – é não-ser (negação do ser). O nada, enquanto nadificação, não remete a um nada absoluto frente ao ser, mas é, antes, nada *desse ser* em particular, localizado. A raiz do problema, no entendimento de Sartre, está em conceder

<sup>149</sup> - EN, p. 51 (57).

<sup>150</sup> - A relação fenomenológica do nada *no ser*, descrita por Sartre, exige afirmar a presença do nada ao mesmo tempo em que o nada *não é* nem pode modificar o ser; assim, o nada *figura* sobre o ser e “não existe (...) senão na superfície do ser” [EN, p. 52 (53)]. Para descrever esse caráter contraditório do nada, que *não é*, mas está presente no mundo, Sartre se serve de *chatoyer* (irisar). O objetivo é a reafirmação de que o nada não é, mas está presente no mundo, que o “nada ‘irisa’ no mundo, cintila sobre as coisas”. EN, p. 60 (66).

<sup>151</sup> - “Se o nada não pode ser concebido nem fora do ser nem a partir do ser, e, por outro lado, sendo não ser, não pode tirar de si a força para ‘nadificar-se’, *de onde vem o nada?*” EN, p. 58 (64).

uma parcela, ainda que mínima, de positividade ao nada. Há mundo porque o nada permeia o ser, mas esse nada não é: *é tendo sido*.<sup>152</sup> Isso significa que entender o nada como nadificação é um grande avanço em relação a abstrai-lo; mas para que possa *nadificar*, o nada precisa fundamentar-se no ser. Isso requer que o nada não se nadifique, mas, ao contrário, que seja nadificado. A consequência imediata é que o nada deixa de ser uma entidade contrária ao ser, que pudesse negá-lo externamente. Mais ainda, o nada não é considerado nem fora nem em luta com o ser. O nada é trazido para o seio mesmo do ser e é *do âmago do ser* que ele nadifica – é necessário que alguma região do ser tenha a capacidade de nadificar o nada em seu ser; é preciso que exista um ser que seja, em seu ser mesmo, *nada*.

A interrogação do ser é mais uma vez o ponto de partida para averiguar que estranha região do ser pode nadificar o nada em seu ser. Pelo ato de interrogar e por uma *espécie de recuo nadificador*, o interrogador distancia-se do interrogado e desgarrar-se do ser; “significa que, por um duplo movimento de nadificação, o interrogador nadifica com relação a si o interrogado, colocando-o em estado *neutro*, entre ser e não-ser, e ele próprio se nadifica em relação ao interrogado, descolando-se do ser para poder extrair de si a possibilidade de um não-ser”.<sup>153</sup> Então, a interrogação introduz uma certa dose de negatividade no mundo na medida em que o homem, ao desgarrar-se do ser (recuo), contamina-se de *não-ser*.

As negatividades não são, nessa medida, *produzidas* ou *interiores* à consciência – elas são transcendentais; mas apenas podem aparecer sob uma espera humana, já que de outro modo, não apresentariam a carga de negatividade que apenas pode originar-se num ato humano. A negação, que *organiza* e *reparte* grandes massas de ser em coisas, é pressuposto para que haja mundo e o conseqüente recuo nadificador permite que o mundo venha ao ser. “Assim, a aparição do homem no meio do ser que ‘o investe’ faz com que descubra um mundo. Mas o momento primordial dessa aparição é a negação”.<sup>154</sup> É pela negação que é possível entender como o nada pode figurar no mundo sem ser devido

<sup>152</sup> - Porque é ausência de ser (não-ser), o nada não pode ser intencionado presentemente; o nada está no mundo *à maneira* de não estar, já que não é, o que acarreta sua apreensão sempre com um coeficiente de passado, de *era*: “O nada não é, o nada é ‘tendo sido’; o nada não se nadifica, o nada ‘é nadificado’”. EN, p. 58 (65).

<sup>153</sup> - EN, p. 59-60 (66).

<sup>154</sup> - EN, p. 60 (67).

exclusivamente ao homem (já que o não-ser é transfenomenal) nem ao ser (que é absolutamente positivo).

### O tema da negação

A negação foi até agora anunciada e, em certa medida, utilizada de maneira indireta. Por ela parece ser possível tornar mais claro todo o imbróglio até agora apresentado, tarefa nada fácil se se colocar em revista tudo aquilo que está pendente: afirmar a *absoluta autonomia* da consciência e a *presença real* do mundo; mostrar que a suspeita de *objetivismo* não passa de uma suspeita; entender *como pode o nada estar presente no mundo sem ser devido exclusivamente à consciência nem ao ser*, ou, entender como o mundo pode dar respostas negativas se o ser é absolutamente positivo; *fundamentar o nada*; afirmar a *anterioridade* do ser em relação ao nada e *absoluta positividade do ser*. Enfim, questões que se resumem em uma: como *ir além* do realismo e do idealismo e, assim, resolver a antinomia ontológica?

A negação está presente no desenrolar do pensamento de Sartre desde o final de *O Imaginário*. Nesse período, influenciado por Heidegger, Sartre escreve pela primeira vez sobre o tema; obviamente que a noção de negação era ainda preliminar, afinal tratava-se de resolver um problema menor, qual seja, o estatuto do imaginário. De forma muito parecida com o que fez em *A transcendência do ego*, Sartre mostrou que a imagem é um objeto para a consciência; mas faltava explicar o tipo de relação que se estabelece entre a imagem e o objeto e, principalmente, entre imagem e consciência. Para responder à questão que Sartre colocou para Husserl e que vale também para ele mesmo (como distinguir um objeto imaginado de um objeto percebido), além da distinção da *hylé*, Sartre distingue também o tipo de intenção da consciência de um *objeto-imagem*.

Assim, a consciência de um objeto *em imagem* sempre coloca seu objeto nalgum nível negativo, mas, essencialmente, coloca-o como *nada* (irreal). Para isso, foi necessário alargar o conceito de consciência, de *vazio*, *nada (rien)* para *nadificante*, ou seja, para imaginar, a consciência necessita relegar o objeto imaginado a nada (*néant*). Se colocar um objeto em imagem é negá-lo, essa negação não está restrita ao âmbito do objeto (conforme seria imaginar uma cotovia no vazio), mas refere-se à totalidade do mundo; vale lembrar

que negar um objeto é colocá-lo à margem da totalidade do real. Isso requer, por sua vez, que também o mundo seja negado, ou, colocado como *fundo*; é sobre um fundo de mundo que o objeto pode ser imaginado (*Gestalt-theorie*). Por isso, para que a consciência possa imaginar, ela necessita *estar em situação no mundo* e, assim, poder intencionar o objeto imaginado com um coeficiente de *irrealidade*.

Desde *O Imaginário*, onde timidamente aparece como a maneira pela qual a consciência *pode imaginar*, a negação é trazida para o ser da consciência, ou seja, o imaginário é *condição* da consciência para sua relação com o mundo. A atuação da negação não está restrita ao campo da imaginação, pois, uma vez que o mundo é fenomênico e a negação é uma estrutura *da* consciência, ela é a maneira pela qual também o mundo *real* é intencionado. Sendo assim, desde o momento da ruptura com Husserl, a filosofia de Sartre toma uma nova roupagem: mantém a relação direta entre consciência e mundo, mas, a partir daí, sob a égide da negação.<sup>155</sup> Assim, apesar de sua importância, o conceito de negação é *obtusos* na filosofia de Sartre; de fato, um instrumental que se propõe a tanto carrega consigo uma carga merecida de dificuldade. Por isso, a negação será, a partir desse ponto, tematizada por partes e, dessa maneira, espera-se que ao final ela seja capaz de responder todas essas perguntas.

---

<sup>155</sup> - Esse tema remete à *contingência* do ser que, pela negação (a consciência é negação do ser), é trazida ao seio da consciência. O reconhecimento da consciência como *livre* é, também, o reconhecimento dessa como *nada* de ser. Esse aspecto da consciência é tema de *A Náusea*. BORNHEIM, pp. 13-25 e MOUTINHO, pp. 45 ss.

## Liberdade e negatividade

O primeiro problema a que vem a negação é, após Sartre ter entendido a consciência como intencional e, por isso, absolutamente livre, coadunar essa liberdade e o conceito de situação. Em *A transcendência do Ego*, a consciência era *livre direcionar-se ao transcendente (rien)*; com as dificuldades que se acumularam a partir do aprofundamento do pensamento husserliano e, para escapar ao iminente idealismo, Sartre encontra no conceito de situação um meio de equacionar o problema. Entretanto, a equação comporta uma aparente contradição, qual seja, afirmar a *absoluta liberdade* da consciência e, ao mesmo tempo, que a consciência esteja arraigada no mundo (situação). Para entender esse primeiro aspecto da negação, é útil recorrer a alguns elementos de um texto posterior a *O Ser e o Nada* que dá pistas de como é possível, pela negação, manter sob uma mesma rubrica a consciência de *A transcendência do Ego* e a necessidade de um *ponto de vista*, do final de *O Imaginário*.

*A Liberdade Cartesiana* (1945) apresenta a saída para explicar como, sendo a consciência *livre* (autônoma), essa possa estar em situação (presente no mundo).<sup>156</sup> Nesse texto, onde Descartes é o interlocutor, Sartre encontra duas noções de liberdade, uma *racional* e outra da *indiferença*.<sup>157</sup> A primeira acepção, considerada a herança cartesiana para a filosofia francesa, é dependente da relação necessária de essências e, dessa maneira, está restrita ao pensamento que, autônomo, pode descobrir “por suas próprias forças as relações inteligíveis entre as essências já existentes”.<sup>158</sup> Nesse sentido, há uma preponderância do entendimento sobre a vontade, e cabe ao homem apenas *reconhecer* a verdade. Ora, se é assim, como falar em autonomia se o homem apenas pode assentir à ordem de verdades pré-estabelecida?

<sup>156</sup> - Esse texto é de 1945 (ES, p. 128), dois anos após *O Ser e o Nada*. No entanto, o tema desenvolvido é importante para a compreensão do pensamento de Sartre, afinal a negação, tematizada de forma muito incipiente em *O Imaginário*, é a saída para a aporia da análise do fenômeno de ser.

<sup>157</sup> - A primeira compreensão de liberdade é, segundo Sartre, aquela da quarta meditação (*Mediações*, 1941), pela qual ser livre é chegar à verdade por um pensamento *autônomo*. Essa liberdade, que é a herança cartesiana para a filosofia francesa, permite que se entenda o ato livre como liberdade de julgar, afinal, exige a preponderância do entendimento sobre a vontade. A segunda concepção de liberdade (*Princípios e cartas a Mesland*, 1644), sobrepõe a autonomia do sujeito à irresistível adesão ao Bem, o que denota a prioridade da vontade sobre o entendimento. Em resumo, no primeiro caso, é exigido o *sim* à verdade; no segundo, devido à indiferença, o homem pode dizer *não* tanto à verdade quanto ao erro.

<sup>158</sup> - LC, p. 289.

A segunda acepção se encontra nos *Princípios*; por ela, mesmo frente à evidência, o homem pode, voluntariamente, dizer não. Porém, a liberdade de indiferença está, segundo Sartre, presente *já* nas *Meditações*: encontra-se ali uma defesa da liberdade irrestrita, segundo a qual o homem tem a inteira responsabilidade intelectual pelo encadeamento das essências que compõem o real e, dessa feita, não é simples *descobridor* daquilo que estava previamente estabelecido. “Ora, essa adesão é um ato metafísico e absoluto. O engajamento não é relativo, nem se trata de uma aproximação que possa ser colocada em questão”.<sup>159</sup> É o sim humano que permite que a verdade venha ao mundo; o homem, enquanto ser que aplica sentido ao mundo, tem uma liberdade irrestrita; o homem é tão mais livre quanto mais se aproxima da verdade: “é visível que todo homem é liberdade”.<sup>160</sup>

O homem é absolutamente livre, mesmo que sua potência seja limitada e variável – ser homem é ser *liberdade*. “Assim, descobrimos de início em suas obras [*de Descartes*] uma magnífica afirmação humanista da liberdade criadora que constrói o real peça a peça (...), igual em Deus e no homem, igual em todos os homens, absoluta e infinita”.<sup>161</sup> Mas ainda assim, essa liberdade tem como pressuposto Deus como fonte de todo ser e, por isso mesmo, é Ele quem estabelece a ordem de verdades à qual o homem, livremente, está inclinado a assentir (entendimento). A *indiferença*, por sua vez, permanece o mais baixo grau de liberdade, já que a vontade continua subordinada ao entendimento; dizer não ao verdadeiro é, pela ignorância, aproximar-se do erro.

Segundo Sartre, Descartes mantém duas noções de liberdade distintas: a primeira, que exige a *livre* adesão, ou seja, a vontade está submetida ao entendimento; e a segunda, que comporta a possibilidade de *dizer não*, ou seja, mantém a autonomia do homem, mas sua liberdade fica restrita a evitar o erro. Melhor seria dizer que essa segunda noção de liberdade mostra que o homem apenas é livre para o erro, ou, para *dizer não* ao erro, já que é direcionado internamente pela luz divina. Assim, mesmo tendo indicado a liberdade criadora do homem, Descartes busca unir *metafísica racional* e *teologia cristã*; daí que a produção e encadeamento de essências é trabalho divino, restando ao homem apenas a *liberdade* de acatar a verdade determinada pelo ser supremo.

---

<sup>159</sup> - LC, p. 292.

<sup>160</sup> - LC, p. 293.

<sup>161</sup> - LC, p. 296.

Mesmo tendo mostrado a convivência de duas noções de liberdade já nas *Meditações* e, por elas, não ser possível ir além de uma adesão a Deus, Sartre afirma haver uma distinção entre a *liberdade de indiferença* desse período com a que é formulada nos *Princípios*. Se a *liberdade de indiferença*, nas *Meditações*, resume-se a rejeitar o erro, posteriormente, ela permite *dizer não* também à verdade: sendo imperfeito, o homem pode aproximar-se do erro, do engano e do nada, recônditos inacessíveis a Deus. Essa possibilidade pode ser encontrada na dúvida metódica, segundo a qual o homem *coloca entre parêntesis* todo o ser e, por essa via, chega ao *cogito*. Afinal, o que muda entre essas liberdades?

É que a liberdade de indiferença evolui, *de* apenas assunção da verdade postulada por Deus, *para* a possibilidade de refugiar-se no nada; porém, “em face do ser que está todo inteiro entre parêntesis, não resta mais que um simples não, sem corpo, sem lembrança, sem saber, sem ninguém”.<sup>162</sup> Em Descartes, a identificação entre liberdade e negatividade é estéril, já que a negação nada produz. Assim, pode-se entender o passo atrás de Descartes e a necessidade em sua filosofia de adesão a Deus; ele está sempre próximo de identificar liberdade com negação, mas não chega a sua execução. É o que Sartre denomina de *estranha liberdade*: em primeiro lugar é autônoma e ao mesmo tempo estéril, já que a adesão ao erro fica impossibilitada; em segundo lugar é produtiva, mas a vontade perde sua autonomia, uma vez que é direcionada pela luz divina.

Por isso, Sartre *analisa* Descartes e diagnostica que, ao descrever a liberdade divina, o que de fato esse descreve é a liberdade humana, por “um fenômeno evidente de sublimação e transposição”.<sup>163</sup> A vontade do homem permanece tão livre e absoluta quanto a de Deus, o que sugere a Sartre que essa liberdade se aplica a Descartes, já que *ele* pode inverter os esquemas operatórios segundo as regras do *método*.<sup>164</sup> Dessa feita, sendo o homem tão livre quanto Deus, a liberdade humana retoma seu caráter produtivo, não só para o erro, mas também para a verdade, as essências e seu encadeamento. A liberdade é “o

<sup>162</sup> - LC, p. 301.

<sup>163</sup> - LC, p. 305.

<sup>164</sup> - Descartes afirma, a esse respeito, que “Eu sinto ser [a vontade] em mim tão grande, que não concebo absolutamente a idéia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa: de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e a semelhança de Deus”. Ora, se a vontade é aquilo que faz do homem imagem e semelhança de Deus e se, na concepção cartesiana de Deus, vontade e entendimento se confundem, a consequência imediata é que o responsável pelo encadeamento de verdades é *o homem*; o desdobramento dessa idéia vai recair, conforme pretende Sartre, na absoluta *liberdade* como fundamento do mundo. MD, p. 118.

fundamento do real, e a necessidade rigorosa que aparece na ordem das verdades é, ela mesma, sustentada pela contingência absoluta de um ato criador”.<sup>165</sup>

Assim sendo, trata-se apenas de identificar vontade e entendimento no homem (assim como Sartre entende que ocorre com o Deus cartesiano) e, uma vez que Deus é tirado de jogo, dizer, pura e simplesmente, que é o homem quem cria o mundo? Não. O que Sartre está buscando com a análise da liberdade em Descartes é a possibilidade de explicar a *finitude* sem fazer referência ao *infinito*, ou seja, explicar o mundo sem que para isso seja necessária a noção de Deus.<sup>166</sup> Por isso, ele coloca em evidência a necessidade de *distanciamento*, mesmo no caso divino, para que o mundo seja constituído. Noutros termos, para que Deus possa *criar* a ordem de essências, é preciso que, dela, Ele mantenha alguma distância; enfim, Sartre busca mostrar o caráter *produtivo* da *negatividade*. É pela liberdade (negatividade) que Deus cria o mundo; é pela liberdade que a *aparição do homem* faz com que o mundo venha à existência.

Sartre concorda com Descartes no que se refere à identificação entre liberdade e negatividade, no sentido de que o homem é livre porque pode se refugiar no nada. No entanto, faltou a Descartes mostrar o caráter *criativo* dessa negatividade. Isso porque, embora tendo mostrado a liberdade até certo ponto irrestrita do homem enquanto um *não* (segunda compreensão da *indiferença*), Descartes não percebeu que é justamente esse *não* que, no distanciamento negativo do ser, permite que haja verdade. Assim, o fundamento do ser não é outro que a liberdade, já que sem ela (sem o *não* irrestrito) *o ser não pode existir*. É justamente pela negação (*pelo outro do ser*) que o mundo *vem* ao ser. Isso não significa que o ser seja devedor do *outro* (não ser) para ser, mas para vir ao mundo é preciso que seja negado. Todo o sistema de verdades que Descartes resguardou para Deus existe graças à negação e, por essa razão, a liberdade é por excelência fundadora da verdade.

Quando se considera essa liberdade no âmbito especificamente humano, percebe-se que é por ela que há mundo. É pela negação *livre* do homem que é engendrado o sistema de verdades que Descartes relegou para Deus. A noção sartriana da liberdade humana é, então, aquela do Descartes das *Meditações*, pela qual o homem é fundador das essências e de seu

<sup>165</sup> - LC, p. 306.

<sup>166</sup> - Sartre está procurando na liberdade divina, hipostasiada por Descartes, os *desdobramentos lógicos* da liberdade humana, ou, da *liberdade* pura e simples. Com isso, pretende mostrar que é pelo homem que o mundo (com todo o encadeamento de essências) vem ao ser, ou seja, é pela negação que se estabelece uma ordem de fenômenos denominada *mundo*.



encadeamento, constituindo assim o *real* (sem a noção de Deus, obviamente). É pela liberdade irrestrita e absoluta que o real se constitui, liberdade essa que é negativa (o homem pode dizer *não* ao ser) e ao mesmo tempo produtora, afinal, é por essa livre *negação* que o mundo surge. A liberdade, enquanto *ato metafísico absoluto*, é o fundamento do ser, e o homem enquanto, ser que *é liberdade*, torna-se o principal agente constituidor do mundo. A diferença é que se o Deus cartesiano pode livre e positivamente criar do nada, o homem cria pela *livre negação do ser*.

Dessa feita, sendo a *produção* do mundo resultante da negação, a contradição entre liberdade absoluta e situação não é mais que aparente. Estar em situação, ao invés de um limite da liberdade, torna-se um pressuposto para que a liberdade seja exercida; mais, estar em situação é *exercer o ser livre*. Uma vez que não existe uma ordem de verdades pré-estabelecida, e é pela negação do ser que tal ordem vem ao mundo, o homem pode estar em situação e, ainda assim, ser absolutamente livre. A consciência não encontra na situação um limitativo, mas, ao contrário, *condições* para exercer sua liberdade. É por um ato humano absolutamente livre que o mundo vem ao ser, o que não apenas supera a aparente contradição como, e principalmente, faz com que o mundo perca seu caráter de dado *a priori*. Ao mostrar o lado produtivo da negação (que além de permitir que o homem se refugie no nada, faz com que o mundo exista), Sartre pode perfeitamente manter sob uma mesma rubrica a noção de situação sem que isso signifique uma limitação da espontaneidade da consciência; mas, ainda assim, como a negação é possível? E como ela *infesta* o ser se ele é absolutamente positivo?

## A negação originária

Na fase de *O Ser e o Nada* a negação exerce um papel central na filosofia de Sartre, pois, ao ser identificada com a liberdade, que é o ser do homem, permite uma alternativa à redução fenomenológica; é também pela negação que Sartre constitui sua ontologia ou, melhor dizendo, uma vez tendo encontrado dois reinos de ser incapazes de se comunicar, é pela negação que Sartre mostrará que a impossibilidade de relação entre para-si e em-si se deve a uma má colocação do problema. Como foi visto, a análise provisória do fenômeno de ser redundou numa dualidade entre *em-si* e *para-si*; o *ser-em-si* é absoluto, no sentido que não pode senão ser ou, numa palavra, o em-si *é*; o *ser-para-si* é o que não é e não é o que é, ou seja, não há coincidência em seu ser. Com isso, o que Sartre conseguiu foi chegar a *dois seres separados*, uma vez que, da maneira como foram descritos, eles estão determinados exteriormente e só poderiam ser reunidos por um ato consciente e externo.

A solução para o impasse está no conceito de negação; mas antes, para superar a dualidade, fez-se necessário um novo ponto de partida: abandonar a perspectiva reflexiva e partir da relação, ou seja, do em-si e do para-si nas suas formas de ser no mundo. A conduta humana privilegiada para mostrar a relação entre em-si e para-si é a *interrogação*, pela qual é possível encontrar uma falta objetiva no mundo e, com isso, mostrar que, embora repleto de si, o em-si é também transfenomenal.<sup>167</sup> Partindo da interrogação ontológica, aquela que questiona o *ser mesmo*, Sartre mostra que o nada pode ser encontrado *objetivamente* no mundo. Ora, o nada deve ser secundário em relação ao ser; pela mesma razão, o nada não poderia ser oriundo do ser-em-si (que é plenitude de ser), mas apenas de um ser que nadifique o nada em seu ser. Daí em diante, todo o esforço de Sartre é para mostrar como o para-si é o ser que surge do em-si negando-o, e que essa negação do em-si promovida pelo para-si é origem do mundo e de suas estruturas.

A dificuldade em esclarecer a negação no pensamento de Sartre é reconhecida pelo próprio autor quando ele afirma que, tal qual o problema do ser, a negação remete a um espírito que coloca frente a frente dois seres, o que nega e o negado (em-si e para-si). Dessa maneira, apenas aquele que está *fora* (um terceiro termo) é que poderia descrever essa

<sup>167</sup> - A transfenomenalidade do ser-para-si ficou demonstrada pela própria definição de consciência que é, em seu ser, *consciência de*. EN, p. 17 (22).

negação. E de fato é assim que parece, afinal para que seja possível encontrar relações de negação no mundo é necessário o concurso da consciência. É pela negação que o homem estabelece relações de dependência entre os *istos* no mundo (a caneta *não é* o tinteiro), negação essa que só pode ser concebida sobre um fundo, o que torna tanto os *istos* externos um ao outro quanto a consciência, enquanto fator de mediação entre os objetos, externa a ambos.<sup>168</sup>

Porém, Sartre não entende a negação no caso da *consciência que somos* dessa maneira, afinal a consciência é *negação do ser e negação de si*; a consciência é o ser que nadifica o nada em seu ser: ela é *não*. Originariamente, a consciência *nega* o ser, e não o faz estando *fora* do ser (o espaço é uma categoria que só pode advir da negação originária), mas a partir do ser mesmo que ela *é*. Essa negação fundante é a origem do não-ser, do nada, da falta que *infesta* o ser a partir do ser mesmo e faz com que haja a ruptura original no ser, ruptura que não é dualidade (a consciência é ausência de dimensão): “Todavia, minhas reflexões me levaram principalmente a encarar o caso que a consciência não era o que ela era, isto é, quando a negação se manifesta na homogeneidade de uma única e mesma existência e onde o negado retorna por si mesmo àquilo que é negado, uma vez que é um e o mesmo ser”.<sup>169</sup>

É pela negação que Sartre vai mostrar o engodo da dualidade entre em-si e para-si. Mas para isso é preciso lembrar que a consciência é *nada de ser*; de outra maneira, se fossem simplesmente *ser* e *nada*, haveria entre eles a mesma relação de exterioridade que se encontra entre os objetos no mundo. A consciência é *nada*, mas em *necessária relação com o mundo*. Noutras palavras, o para-si é um *não* que se dirige ao ser, um *não-ser*. O nada sartriano não deve ser entendido como simples ausência de ser, um *vácuo* onde o ser venha se instalar ou, ainda, limite do ser, relações que denotam apenas exterioridade. O não-ser deve levar em sua definição a relação com o ser: só pode vir ao ser a partir do ser, por *negação* do ser. Numa palavra, o não-ser não tem existência, conforme aquilo que é contrário e externo ao ser, mas é *negação interior ao ser*.

A consciência *não é o que é*, é *não* coincidência com o ser, é *não-ser*. Por isso, a consciência é ser negado e negação do ser, o que acarreta que a consciência num mesmo

<sup>168</sup> - Note-se que a descrição do mundo sempre vai exigir a remissão do *isto* ao *todo*, ou, da *forma* ao *fundo*, conforme a *Gestalt-theorie*. DG, p. 217.

<sup>169</sup> - DG, p. 218.

ato qualifica e advém do ser ao negá-lo como aquilo que ela *não é*. A consciência é o ser à maneira de não sê-lo, uma vez que o nega, e não é o ser à maneira de sê-lo, já que advém do ser – a consciência é *sido* o ser.<sup>170</sup> Esse é o sentido da negação originária, pela qual ocorre *cisão* no ser (não se tratam de dois seres definidos externamente); essa *fissura* faz com que o ser apenas seja encontrado como *duplo*, como remissão do em-si ao para-si e do para-si ao em-si (ou do ser ao nada e do nada ao ser). Se a negação estabelecesse uma separação *externa*, estar-se-ia lidando com dois seres e todos os problemas quanto à exterioridade e impossibilidade de reunião estariam em voga; mas ao contrário, uma vez que a consciência surge do ser, pode-se assegurar a unidade sintética entre em-si e para-si: “Quando a negação é *sido* por pelo menos um dos dois seres, ela aparece sobre o fundo de uma unidade sintética real desses dois seres”.<sup>171</sup>

Assim, a negação é o acontecimento originário pelo qual ocorre uma fissura no ser; o para-si, que nega o ser, surge da plenitude do em-si como negação dessa plenitude e negação de si mesmo. Essa negação do ser pela consciência estabelece o mundo, enquanto o mundo é plenitude frente à consciência (recoo nadificador); a consciência, nesse mesmo ato, nadifica o nada em seu ser (*é e não é* o nada, assim como *é e não é* o ser) – a consciência de alguma maneira *é*, e o mundo é transcendente enquanto *atravessado* pela consciência; mas ao se buscar *o que é* a consciência, ela, sendo nada, remete ao ser. O mundo se estabelece nesse mesmo ato, uma vez que, ao ser atravessado pela consciência, um *nada desliza* no seio do ser fazendo surgir os objetos individuais que o compõe enquanto mundo sobre um fundo indiferenciado.

Nesse sentido, “em fusão com o mundo, enquanto *é*, a consciência escapa ao mundo e se separa dele na medida em que ela *não é*”.<sup>172</sup> Esse caráter duplo da consciência, que não se identifica com o ser nem pode superá-lo, é resultado do surgimento da consciência, que *nasce* do ser negando-o e não é mais que essa negação; se, por um lado, a negação fosse causa de separação *efetiva* entre consciência e ser, não haveria mais o que ser dito, afinal a consciência seria *nada absoluto*; por outro lado, se a consciência coincidissem com o ser

<sup>170</sup> - Referência à afirmação de Sartre que o nada não pode se nadificar (afinal ele *não tem ser*), e, por isso, “o Nada não é, o Nada é ‘tendo sido’; o Nada não se nadifica, o Nada é *nadificado*” [EN, p.58 (65)]. A consciência, por sua vez, *é* nada e nadifica o nada em seu ser, ou, a consciência *é o ser a maneira de não sê-lo* e, por isso, pode nadificar o nada em seu ser.

<sup>171</sup> - DG, p. 219.

<sup>172</sup> - DG, p. 223.

também nada poderia ser dito, uma vez que esse seria o domínio de uma totalidade absoluta e indizível. Assim, mundo para Sartre não é *resultado*, tanto que não há mundo sem para-si, assim como não poderia haver para-si sem em-si. Essa relação é o mundo, que engloba ambos pela negação, no sentido de que o para-si nega o em-si sem possibilidade de superá-lo nem dele se desgarrar.<sup>173</sup>

Dizer que o para-si cria o mundo é dizer que ele nega o ser. A *situação* é para Sartre a *livre necessidade* que o para-si encara em seu ser de negar o em-si livremente e não poder, ainda que o negue *eternamente*, superá-lo. Não é possível, a menos que seja abstratamente, que o para-si negue o ser em sua totalidade: a negação só é possível pela negação *do ser que o para-si não é*, ou seja, o ser presente. Ser-para-si é negar-se e negar o em-si, e as duas únicas possibilidades de superação interrompem seu projeto de ser, levando-o à inexistência (nada absoluto) ou a ser engolido pela totalidade (tornar-se em-si). A situação não é mais que “um reflexo necessário do em-si sobre o para-si”<sup>174</sup> – sem ela o para-si estaria descolado do ser, o que mostra a concepção cartesiana de negação: caso a negatividade não seja produtiva, o homem livre é apenas um *não, sem corpo, sem lembrança, sem saber, sem ninguém*. A situação, além de restituir a concretude do mundo, devolve ao homem a sua co-pertença ao ser.

O para-si não pode descolar-se de sua situação (a menos que seja numa *epokhé* ou *refugiando-se no nada*), já que isso é negar reflexivamente a totalidade do ser. E, além disso, pela negação, o para-si continua arraigado no ser enquanto o nega, uma vez que é *por sua situação* que lida com os *istos*. O ser *sustenta* o conjunto de istos que compõe o mundo – ainda que seja em vista de um projeto, de um ponto ou de um ser-corpo que o para-si transcenda o mundo, *o ser* não é superado pela negação. O em-si não tem determinações, mas enquanto negado pelo para-si ele *se mostra* como é, o que permite superar o idealismo encontrado em Husserl. O para-si estabelece o *sentido* do mundo, jamais o ser; e o faz ao negar *o fundo de mundo* na negação do *ser presente*; por criar o sentido do mundo, assume o ser e sua total contingência.

<sup>173</sup> - Sartre está se referindo à consciência pré-reflexiva, que está num nível primordial em relação à consciência reflexiva. Assim sendo, a negação originária estabelece a consciência pré-reflexiva e cria o mundo em toda sua complexidade ao mesmo tempo em que se temporaliza e estabelece o projeto de ser em-si-para-si; porém, apenas esse primeiro movimento negativo não leva o *projeto* ao mundo. Para tanto, é necessário um segundo grau negativo que se dá no circuito da ipseidade. [*O ser normativo e O circuito da ipseidade*].

<sup>174</sup> - DG, p. 259.

Enfim, a negação é um *acontecimento originário* que é, ao mesmo tempo, *qualificação do ser e surgimento do para-si*. Não há, nessa medida, qualquer alteração do ser, que continua absolutamente o mesmo (positivo e fechado em-si); toda modificação está circunscrita ao âmbito fenomênico. O ser negado pelo para-si vem ao mundo como fenômeno; essa mesma negação, na sua contrapartida, faz o para-si existir como consciência. Mas se é assim, isso requer que a negação seja encontrada no ser mesmo da consciência como sua condição de possibilidade; para que a consciência se relacione com o mundo e, mesmo, para que possa haver consciência [consciência (de) si] é necessária a negação. A negação deverá ser encontrada na relação da consciência com o transcendente e, também, na relação da consciência com ela mesma. Ainda analisando condutas, urge mostrar esse duplo aspecto da negação.

#### Negação como ruptura temporal da consciência

Ser consciência é ser dupla negação, de si mesma e do ser. Assim, a consciência, na sua lida com o mundo, deve apresentar um duplo movimento negativo, em direção ao ser e em direção a si. Como Sartre pode, ainda analisando condutas, mostrar essa negação? O homem, ao *interrogar o ser*, por um recuo nadificador coloca-se *fora* do ser e, por esse mesmo ato, faz com que a absoluta positividade (*o ser do ser*) seja rompida. Mas para que a realidade humana possa desgarrar-se do mundo nadificando-o, precisa de alguma forma desgarrar-se de si; é o que mostra a relação que o homem tem com seu passado e seu futuro. A maneira de *ser do homem* é não ser seu passado sendo-o, já que “a condição para a realidade humana negar o mundo, no todo ou em parte, é que carregue em si o nada como *nada* que separa seu presente de todo seu passado”.<sup>175</sup> É essa distância de si, condição para a nadificação exercida em relação ao mundo, que insere o *nada* no ser.

O *desgarramento da consciência* é pressuposto para toda negação: é porque não há coincidência no ser-para-si que o homem pode negar o ser. Mas para negá-lo, o homem deve sempre se compreender *separado* de seu futuro e de seu passado, separado por nada. Noutros termos, o nada fundamenta a negação porque “a carga oculta em si, é negação

---

<sup>175</sup> - EN, p. 65 (71).

como ser”.<sup>176</sup> A consciência, para ser negação, necessita ser livre frente a seu passado e seu futuro, *sendo-os e não os sendo*; mas qual conduta poderia mostrar essa relação contraditória que tem o homem em relação a seu ser? A angústia, vivência pela qual o homem se reconhece como *absoluta liberdade*, é o ponto de partida para explicitar essa estrutura de ser da consciência.<sup>177</sup>

A angústia é a apreensão reflexiva da consciência por si mesma que se anuncia pelo medo. Porém, o medo é condicionado pela situação, é medo diante de determinado *perigo*, ou captação de *mim* a partir da situação com suas possibilidades lógicas; a angústia, por sua vez, está num nível primordial em relação ao medo, pois mostra que todas as condutas não passam de possíveis, possíveis que *eu sou*. Fundamentalmente, “nenhum existente atual pode determinar rigorosamente o que hei de ser”.<sup>178</sup> Nesse sentido, a angústia em relação aos possíveis (futuro), mostra que o homem *é o que será a maneira de não sê-lo*; paralelamente, em relação a seu passado, o homem *é sua decisão a maneira de não sê-la*. Na angústia o homem se encontra só, absolutamente livre, não determinado nem por seu passado nem por seu futuro.

O homem se reconhece em seu passado, mas não é idêntico: não há efetividade do passado no presente, na medida em que o *era* não determina o *é* nem o *será*. Por isso, o homem capta-se no presente como liberdade absoluta, como ter de ser, como *nada*. A necessidade de ser o remete ao futuro e, mais uma vez, percebe-se que tudo está por fazer. O homem, em vista dos possíveis, escolhe o seu possível e o mantém;<sup>179</sup> não há, nessa medida, nem futuro (se por isso se entende *ter que ser* dessa ou daquela maneira) nem passado (se entendido como *determinante* da situação presente). O homem está separado de

<sup>176</sup> - EN, p. 66 (72).

<sup>177</sup> - Sartre, em dois extensos exemplos (o *homem caminhando a beira do abismo* e o *jogador*), mostra situações factuais (condutas) que expressam que *ser* homem é exercer *nadificação* em relação a si ao longo de um processo temporal. O desgarramento da consciência de si mesma é condição de toda negação: é por essa distância de si que o homem se percebe *só* e absolutamente livre frente a *seus* possíveis e preso aos possíveis lógicos que determinada situação comporta. A *angústia* é, pois, a apreensão fática dessa condição, que pode referir-se ao futuro (inexistência de causalidade frente aos possíveis) ou ao passado (ineficácia de decisões do passado); “Essa angústia sou eu” [EN, p. 70 (77)]; “A angústia, como manifestação da liberdade frente a si, significa que o homem acha-se sempre separado de sua essência por um nada” [EN, p. 72 (79)]. Para o momento, importa ter claro que a análise das condutas negativas, pressuposto da relação do homem como seu presente e seu passado, denotam a ruptura *no ser* da consciência; é a demonstração, no mundo, do primeiro nível de ruptura no ser, que ocorre na (e pela) consciência (é o que não é, *nadificação* em relação a si).

<sup>178</sup> - EN, p. 69 (75).

<sup>179</sup> - “O possível que converto em *meu* possível concreto só pode surgir destacando-se sobre o fundo do conjunto dos possíveis lógicos que a situação comporta”. EN, p. 68 (74).

seu passado e de seu futuro por *nada*, o que o faz tão próximo (é seu passado e seu futuro), e, ao mesmo tempo, tão distante (o nada que o separa de seu passado e futuro é intransponível). Esse nada, esse distanciamento de si, é o que permite que o homem se desgarre do ser.

É na angústia que o homem reconhece seu *ser liberdade*, que percebe que *o nada* se encontra, invariavelmente, entre os *motivos* e o *ato*. Isso não quer dizer que, dessa feita, o nada possa ser intencionado: ele *não é*. Mas ainda que não possa ser descrito, é possível captar seu sentido “na medida em que é *tendo sido* pelo ser humano nas relações consigo mesmo”.<sup>180</sup> Da mesma forma, os motivos não dependem de (ou remetem a) um Eu como seu fundamento; a essência do homem é aquilo que pode ser verbalizado, que *já foi* – também de sua essência o homem está separado por nada, já que tem dela uma compreensão pré-judicativa.

Mas se o homem é liberdade, e a angústia é manifestação dessa liberdade, pode-se concluir daí que o homem *é angústia*? Melhor, que a existência humana tem um caráter angustiante de ser? Se a resposta for positiva e o objeto de investigação é o mundo, por que o homem, na sua lida diária, não é angustiado?<sup>181</sup> Mas há que se fazer uma ressalva: a consciência do homem em ação, em sua vida quotidiana, é *consciência irrefletida*; a angústia apenas pode ser concebida reflexivamente, pelo reconhecimento de que a possibilidade que se apresenta é *minha* possibilidade, não determinada por nenhum motivo alheio. Assim, *a angústia se angustia* não por uma relação externa com fatos objetivos (devo escrever esse livro? será seu tema pertinente?), mas sim se o fato objetivo permitir que o homem se reconheça como *sendo* sua possibilidade. Para se angustiar é necessário descobrir, pela relação com determinado objeto no mundo, *minha essência como aquilo que fui*; descobrir *o nada que separa minha liberdade dessa essência e o nada que me separa do que serei*.

Enfim, a angústia não tem nada de místico, já que ocorre a partir da relação cotidiana do homem com o mundo; ela figura no pensamento de Sartre como uma *conduta que revela a ruptura* (negação) do homem em seu ser no tempo, mostrando assim que a consciência é nada como negação; não se trata, portanto, de uma *necessidade* do homem

<sup>180</sup> - EN, p. 71 (78).

<sup>181</sup> - Essa questão é colocada, ironicamente, por Arthur C. Danto, em *As idéias de Sartre*. DANTO, pp. 58-60.



em ação *ser* angustiado. Mesmo reflexivamente, o homem pode jamais se angustiar, mas o fundamento da relação temporal com ele mesmo tem a liberdade “como destruidora do que [é] no presente e no futuro”.<sup>182</sup> Ainda que seja no âmbito da ação, é o homem quem decide, *sozinho, injustificado, sem desculpas*. A cada situação (o soar do despertador, fumar ou não, continuar escrevendo, etc.), o homem *é* ruptura consigo, com o nada que o separa de si – isso faz com que, em vão, o homem tente coincidir com algo, que busque *fugir* da angústia que ele *é*. Os parapeitos de proteção servem como defesas, pois, “reduzindo-nos a *não ser jamais senão o que somos*, reintroduz em nós a positividade do em-si”.<sup>183</sup> Isso pode ser feito de variadas formas, todas com objetivo de transferir ao transcendente a liberdade de *escolher*. Esse é o papel do *Eu*, que determina *de fora* aquilo que *se é*; o determinismo psicológico é outra alternativa; também é um *parapeito* conferir aos objetos (mundo) a decisão, como se fossem eles razões da escolha presente. Em vão busca-se no passado ou no futuro a razão da escolha como meio de negar a angústia e, conseqüentemente, a liberdade.<sup>184</sup>

Enfim, o nada como nadificação faz parte da estrutura do homem na sua relação com o ser; a negação exige do homem um tipo de conduta frente ao ser que o *lança* no mundo em dois *ek-stases*: o joga rumo ao em-si; o compromete no não-ser. Isso exige a liberdade empírica que é, por sua vez, nadificação do homem temporalmente como condição para apreender as negatividades. O *ser rompido* da consciência, que *é liberdade* (angústia), fundamenta toda negação que *é encontrada* no mundo. Essas negações não podem ainda ser consideradas fundamento do nada, visto que são secundárias; mas elas presumem um nada original. Se a consciência não tem segredos e, para afastar a angústia é preciso dela estar ciente, é na consciência que o *nada* deve ser buscado. Para que algo possa *ser colocado* como transcendente, é necessário que *eu* o coloque; se o nada *aparece no mundo*, a *negatividade absoluta* deve poder ser encontrada na instantaneidade do *cogito*.

<sup>182</sup> - EN, p. 75 (81).

<sup>183</sup> - EN, p. 78 (85).

<sup>184</sup> - “Assim, escapamos da angústia tentando captar-nos *de fora*, como *um outro* ou *uma coisa*. Aquilo que se costuma chamar de revelação de senso íntimo ou intuição primeira de nossa liberdade nada tem de original: é um processo já construído, expressamente destinado a mascarar a angústia, verdadeiro ‘dado imediato’ de nossa liberdade”. EN, p. 81 (88).

## Negação na imanência absoluta do *cogito*

É pelo ser humano que a negatividade chega ao mundo, afinal ele é, em seu ser, *negação*. Mas é preciso entender como o homem pode tomar atitudes negativas em relação a ele mesmo, já que essa é a resposta para *a origem do nada*. Existem homens que, por suas atitudes, revelam-se *negativamente* em relação às possibilidades dos demais (guardiões, carcereiros, etc.) e homens que, naquilo que falam, negam o que afirmam (ironia). Mas já está suficientemente claro que é pelo homem que a negatividade vem ao mundo; cabe agora entender como a realidade humana pode, por si mesma, negar-se, e a conduta privilegiada para isso é a *má-fé*.

Primeiramente, é necessário distinguir má-fé e mentira, ainda que ambas sejam, por sua estrutura, parecidas. Para mentir é necessário que o *mentiroso* saiba que o evento a que se refere não é verdadeiro (não existe mentira *inconsciente*); o mesmo pode ser dito da má-fé, pela qual o homem precisa *saber* da angústia para *negá-la*. A má-fé é uma mentira que se conta a si mesmo; a mentira é sempre dirigida *para outro*. Isso requer que a intra-estrutura da consciência do mentiroso não seja colocada em questão, uma vez que o que profere é dirigido para o transcendente; no caso de má-fé, *eu escondo a verdade de mim mesmo*. Para a má-fé “aquele a quem se mente e aquele que mente são uma só e mesma pessoa”.<sup>185</sup> Por isso, aquele que age de má-fé tem consciência que o faz, uma vez que a consciência é absoluta translucidez.<sup>186</sup>

A má-fé tem por base, invariavelmente, uma confusão premeditada entre transcendência e situação; melhor, a má-fé tem por objetivo tornar a facticidade transcendente ou fazer do transcendente algo subjetivo. A possibilidade está sempre presente para a consciência, que é capaz de afirmar sua transcendência à maneira de *ser coisa*. Essa atitude pode dar-se *para si mesmo* (projetar-se como *coisa*) ou *para outro*

<sup>185</sup> - EN, p. 87 (94).

<sup>186</sup> - Sartre discorre sobre a translucidez da consciência contrapondo-a ao *inconsciente*, referência clara a determinadas correntes de pensamento psicológico. Já nas obras que antecedem *O Ser e o Nada*, Sartre mostrou que a consciência é intencional (*vazio, livre direcionar-se a*) e, assim sendo, não poderia, em hipótese alguma, ser opaca para si mesma. Tal como o Eu (ego), o determinismo e as razões de senso íntimo, também o *inconsciente* (Id) não tem lugar na consciência, pois “a psicanálise substituiu a noção de má-fé pela idéia de uma mentira sem mentiroso”. A discussão com a teoria freudiana contraposta às pesquisas de Stekel, embora muito interessante, serve apenas para *desmascarar* a idéia de inconsciente e comprovar que, para se negar o que quer que seja, é preciso estar consciente do que se nega; resultado: mentir para si mesmo é agir de má-fé. EN, pp. 88-93 (95-100).

(fazer-se coisa); e para que essa maneira de se projetar seja possível, é necessário que o princípio de identidade não seja válido para o *homem*: o homem *é o que não é e não é o que é*. Caso houvesse *identidade* no ser humano, a má-fé seria impossível, já que não haveria possibilidade de *mentir*.

Dentre os vários exemplos que Sartre utiliza para demonstrar sua tese (além das inúmeras referências à literatura), note-se o caso de um garçom. O *garçom*, com todas as idiossincrasias de sua profissão (modo de olhar, de falar, de segurar a bandeja, etc.), *brinca* de ser garçom (o mesmo é aplicável à criança, ao dono da mercearia, ao alfaiate, ao leiloeiro, etc.). “Acontece que, paralelamente, o garçom não pode ser garçom, de imediato e por dentro, à maneira que esse tinteiro é esse tinteiro, que esse copo é esse copo”.<sup>187</sup> Ser garçom exigiria que o homem fosse um *objeto*, e é precisamente essa possibilidade que não está ao seu alcance. Apenas cabe ao garçom *interpretar* o papel de garçom, jamais sê-lo.

Mas sendo assim, o que impediria, se o garçom *não é garçom*, que fosse *diplomata* ou *jornalista*? Nalguma medida, ele é garçom, mas impossibilitado de coincidir com seu ser à maneira que o copo é o copo – ele é garçom *sendo o que não é*. O mesmo pode ser aplicado a todas as condutas coisificantes do homem: é loquaz, é atento, é inteligente, etc. Se o homem se projeta como coisa é porque ele não é o que é, e acreditar que ele possa coincidir com seu ser é confundir *ser-no-mundo* com *ser-no-meio-do-mundo*. “Por toda parte escapo ao ser – e, não obstante, sou”.<sup>188</sup> O mesmo pode ser dito dos *estados de consciência* (triste, nervoso, eufórico), que apenas *sou* na medida em que *me faço*, ou enceno. *Estar* triste não tem, em hipótese alguma, o sentido de *ser* triste.

Por isso, nem mesmo é possível que o homem não seja de má-fé, afinal, a sinceridade exige que ele coincida com seu ser, o que, por sua estrutura de ser, é impossível. A atitude de sinceridade e a má-fé são equivalentes: o *sincero* apenas pode afirmar que é se negligenciar que *é o que não é*; da mesma forma, a pessoa que age de *má-fé* apenas poderá afirmar o que não é se fingir que *não é o que é*.<sup>189</sup> A sinceridade, portanto, pela própria estrutura de ser do homem, tem uma contradição constitutiva; a sinceridade é

<sup>187</sup> - EN, p. 99 (106).

<sup>188</sup> - EN, p. 100 (107).

<sup>189</sup> - Sartre, num exemplo sobre um *pederasta*, mostra essa contradição do ser humano: “Teria razão (o pederasta) realmente se entendesse a frase ‘não sou o que sou’, ou seja, se declarasse: ‘Na medida em que uma série de condutas se define como condutas de pederasta e assim assumi tais condutas, sou pederasta. Na medida em que a realidade humana escapa a toda definição por condutas, não sou’”. EN, p. 103 (111).

igual à má-fé, já que ambas são atitudes de fuga da angústia, ou, do ser liberdade que *é* a consciência.

A má-fé, por sua contextura íntima, mostra um eterno *jogo de espelho*, pelo qual a consciência passa do *ser que é o que não é* ao *ser que não é o que é* e, em contrapartida, do *ser que não é o que é* ao *ser que é o que não é*. Com isso, objetiva “fazer com que eu seja o que sou, à maneira do ‘ser o que é’, ou não ser o que sou, à maneira do ‘ser o que se é’”.<sup>190</sup> A má-fé mostra, na absoluta imanência da consciência, que ela é *negação de si* e, assim, leva essa negação ao ser. Isso explica a equivalência entre má-fé e sinceridade, uma vez que independente da *postura*, não há possibilidade do homem coincidir com nenhum objeto; também não há possibilidade da consciência coincidir consigo mesma.

Mas agir de má-fé é *acreditar*, o que aclara o papel que tem a atitude de má-fé: ao escapar da angústia, o homem pode, no *mundo de má-fé*, compreender o ser como sendo o que não é e não sendo o que é. Transfere-se assim a negatividade ao ser e desconsidera-se a absoluta positividade do em-si; oblitera-se que o homem é o único responsável pelo nada e que é pela negação (*seu ser*) que o nada permeia o mundo. Ser consciência é existir por si, fazer-se ser, superar-se e, “nesse sentido, a consciência é perpetuamente fuga de si, a crença se converte em não crença, o imediato em mediação, o absoluto em relativo e o relativo em absoluto”.<sup>191</sup> É pela má-fé que se mascara o caráter negativo (nada) que a consciência *é*, e assim o homem se exime do papel de segregador da negatividade no mundo, de absolutamente responsável por seu ser, pelo *nada* e, principalmente, por *todo o mundo*.

---

<sup>190</sup> - EN, p. 106 (113).

<sup>191</sup> - EN, p. 110 (117).

## Negação – o fundamento do mundo

Sartre, ao identificar negação (que é o ser da consciência) com a *produção do mundo*, reafirma que é pela relação negativa da consciência ao ser que o mundo é estabelecido. Ora, a negação permite responder como o homem é absoluta liberdade e, ao mesmo tempo, está arraigado no mundo sem que isso seja uma contradição. A liberdade, de *A transcendência do Ego*, fundava-se na intencionalidade, pela qual a consciência era, em seu ser, remissão ao transcendente; isso quer dizer que, caso não se dirija àquilo que ela *não é*, a consciência não passa de *nada absoluto*. “O homem não é primeiro para ser livre depois: não há diferença entre o ser do homem e seu ‘ser livre’”.<sup>192</sup> O enraizamento do homem no ser é condição para que o mundo aconteça ao em-si e, uma vez que essa condição só é possível pelo distanciamento, pela *negação*, não há contradição alguma em afirmar que a condição humana é *liberdade em situação*.

A liberdade (negação), que fundamenta o ser, faz com que haja mundo; e sendo nada, a consciência, por essa mesma negação, é livre direcionar-se ao ser, sem nenhuma possibilidade de coincidência: está aí o mundo, resultante não de uma ruptura reflexiva, mas entendido como movimento negativo da consciência em relação ao ser. Estar em situação no mundo é, tal qual a solução do problema da imagem do final de *O Imaginário*, *ser* dupla negação: negação do mundo enquanto totalidade e do objeto sob o fundo de mundo, e, negação dessa negação, ou seja, *negação de si*. Importa frisar que, embora *dupla*, a negação se dá num único e mesmo ato. Trata-se, portanto, de duas contingências (liberdade) que encerram uma necessidade: a liberdade é afirmada porque é contingente que o homem *seja*; também é contingente a *posição* que ele ocupa no mundo. Mas é necessário, se é, que o homem *seja no mundo*.

Assim, a suspeita de objetivismo na filosofia de Sartre se dissipa. Uma vez que Sartre, como meio de superar a abstração advinda da redução fenomenológica, propõe como alternativa a análise *objetiva* de condutas humanas, faz-se necessário um cuidado maior com respeito à *sua* noção de mundo. Dizia ele que, uma vez que não seja reflexivamente, não importa qual conduta seja analisada, pois, cada uma delas é capaz de *apresentar* o homem, o mundo e a natureza da relação que os une. Ao pretender uma tal

---

<sup>192</sup> - EN, p. 61 (68).

objetividade na análise, Sartre estaria sendo ingênuo a ponto de tomar o *homem-no-mundo* como verdade irrefutável? Mais ainda, uma vez que Sartre critica a noção husserliana de constituição do ser, estaria ele pretendendo afirmar que não há nenhuma *camada constituinte* e, assim, o mundo pode ser tomado como objetivo? Que diferença pode haver entre a fenomenologia sem redução e o realismo ingênuo?

Frente à utilização do conceito de negação na filosofia de Sartre, não é possível manter as questões acima formuladas. Isso porque, sendo o homem *liberdade em situação*, a liberdade da consciência é mantida por sua relação negativa ao ser, ou, o ser é aquilo que a consciência não é. É por negação do ser que o mundo é constituído: a negação aparece aqui como *produtora*. O homem é absolutamente livre, e essa liberdade se efetiva na *negação do ser*; a contrapartida dessa negação é o mundo, ou, a *ordem dos fenômenos*. Há, sem dúvida, uma camada constituinte na relação com o mundo; o que não há é possibilidade de tratar em separado consciência e fenômeno, já que *existem* em unidade sintética. Essa unidade *é o mundo*, o concreto, do qual tanto fenômeno quanto consciência não são mais que momentos; tomá-los em separado é partir deliberadamente do abstrato, o que fatalmente levará ao idealismo ou ao realismo.

Assim sendo, é a negação que permite a experiência do objeto pelo mesmo ato no qual o objeto é constituído. Trata-se de constituição sim, mas de constituição do fenômeno e constituição da consciência; não são duas as operações ou duas as negações. A consciência *é negação* e o mundo *vem ao ser* por essa mesma negação. Nessa medida, não cabe entender o mundo como resultado, já que a ruptura insuperável entre consciência e mundo ocorre devido à reflexão. O fenômeno é criado, e essa criação se dá pela negação do ser como aquilo que a consciência não é; essa negação, por sua vez, remonta ao ser da consciência, que *é nadificação* – a ruptura no ser da consciência e a conseqüente negação do ser faz com que haja mundo. A consciência *é liberdade em situação*, negação do ser e negação de si, constituindo livremente o mundo por negação (*dupla negação*).

Com isso, é possível trazer à luz pelo menos dois aspectos da negação para Sartre: negação é liberdade; a negação constitui livremente a ordem dos fenômenos. Como faces de uma mesma moeda, a consciência é negação do ser, e o objeto é fenômeno resultante dessa negação. Pela negação o homem está no mundo e constitui o fenômeno; por esse mesmo ato, a consciência permanece livre, já que está impossibilitada de, *em seu ser*,

prender-se a qualquer ser que se lhe apresente. Mas será apenas isso suficiente para dirimir todas as questões? Parece que no âmbito fenomênico sim: o ser continua absolutamente positivo uma vez que o nada encontrado no mundo é devido à consciência; o nada *não é*, apenas figura sobre o ser como *aquilo que reparte grandes massas de ser em fenômenos*, como resultado da impossibilidade que a consciência apresenta, em seu ser, de coincidir consigo.

Por isso, a origem do nada exige, antes de tudo, a demonstração de seu caráter pré-judicativo (não se deve a um juízo, mas *está* objetivamente no mundo); as fórmulas de Hegel e de Heidegger precisam ser abandonadas, pois, a seu modo, concedem alguma positividade ao nada. Ao buscar fundamentar o nada *puro*, Sartre mostra que ele se encontra num campo originário em relação à negação e à interrogação. Dessa feita, ele pode ser encontrado na angústia e, fundamentalmente, na intra-estrutura da consciência como ruptura em seu ser (má-fé). A consciência é negação e, por ser *negação de si*, ela semeia o nada no mundo. E sua relação negativa com o ser é do tipo *interna*, ou seja, não se coloca o para-si e depois o nega: a negação originária, por um mesmo ato, *faz surgir* o para-si e *qualifica* o em-si; assim, tem-se como resultado os correlatos *consciência* e *mundo*, ou, simplesmente, o concreto.

A consciência, por sua vez, determina-se a partir da negação que ela mesma é, afinal, ela é negação do ser e negação de si. Ser para-si é *ser negação e negação da negação*, o que acarreta a impossibilidade de que a consciência seja concebida como uma substância; na outra face da moeda está o fenômeno, que também se constitui pela negação promovida pela consciência (negação do ser). Assim sendo, pode-se admitir que a *fenomenologia* de Sartre, com suas peculiaridades, escapa aos problemas que ele formulou no período de *A transcendência do Ego*; mais ainda, pode-se concluir que, com base na negação, foi possível resolver quase todas as contradições iniciais de seu pensamento. Quase, pois uma, exatamente aquela que norteia a leitura de sua obra desde o início dessa dissertação, continua ainda sem solução. Falta entender a filiação de Sartre a Parmênides, ou seja, entender a absoluta positividade do ser e, ainda assim, a necessidade do nada para que haja mundo; numa palavra, entender a solução *para além* do realismo e do idealismo.

Esse problema, todavia, apenas poderá ser tematizado com a análise *ontológica* das estruturas imediatas do para-si. Para isso, será preciso aprofundar um pouco mais em *O Ser*

*e o Nada*, especificamente em sua *segunda parte* onde Sartre analisa, com base na *reflexão purificada*, o duplo caráter negativo de ser do para-si, primeiramente como negação de si e, em seguida, como negação do em-si. Note-se que Sartre vai tratar em separado os fundamentos descobertos na introdução de *O Ser e o Nada*, ou seja, num primeiro momento será analisada a autoposição, fundamento ontológico da consciência, e apenas posteriormente a posição, ou seja, o fundamento ontológico do fenômeno. Parece que apenas assim será possível mostrar a resposta de Sartre para a antinomia do realismo e do idealismo.

Mas o que pode ter ocorrido nesse percurso para que Sartre, mesmo tendo iniciado *O Ser e o Nada* com uma crítica ferrenha à postura que, primeiramente, separa consciência e fenômeno (já que feito isso não há mais possibilidade de reuni-los), possa agora tematizar o fundamento do concreto a partir do para-si? Mais ainda, a análise das estruturas imediatas do para-si será capaz de manter a absoluta positividade do ser e, ao mesmo tempo, o nada como aquilo que *separa grandes massas de ser em coisas*? Enfim, a análise da relação negativa do para-si em relação a si mesmo e em relação ao em-si poderá resolver a antinomia do realismo e do idealismo, *indo além* de ambos? Essas são as questões da última parte dessa dissertação.



### III Parte

#### A Negatividade em Questão

## Preâmbulo

Após analisar provisoriamente o fenômeno de ser e, com isso, formular a questão fundamental da fenomenologia que norteia *O Ser e o Nada*, Sartre, como alternativa à reflexão, serve-se da análise objetiva de condutas humanas; com isso busca contornar o erro metodológico de tematizar em separado o que somente existe junto, afinal, é desaconselhável *apartar previamente dois termos de uma relação para tentar reuni-los em seguida*.<sup>193</sup> Uma vez que se separe consciência e mundo pela reflexão, torna-se impossível recuperar sua unidade sintética pela adição das partes. Ao tomar como ponto de partida o ser-no-mundo, Sartre tem como objetivo superar a abstração; se o concreto é a totalidade sintética *homem-no-mundo*, a relação entre homem e mundo é o melhor ponto de partida para se entender as estruturas fundamentais do próprio mundo.

É nesse sentido que, logo após a introdução de *O Ser e o Nada* onde, em contraposição ao idealismo husserliano, é mostrada a necessidade de transcendência do ser e formulado o problema fundamental, Sartre executa um processo regressivo. Toma como *melhor* meio de chegar às estruturas do real a análise da relação entre homem e mundo, análise essa objetiva; a primeira conduta analisada, a interrogação, mostra que a consciência apresenta um comportamento voltado para o não-ser. Coloca-se assim o

negação do ser e negação de si; por ser ruptura com o ser, a consciência está em situação como marca de sua pertença ao ser, e, também, ela é contingente como prova de sua liberdade absoluta.

O recurso regressivo mostra que, como condição para negar o ser e, assim, disseminar o nada no mundo, a consciência deve ser sua ininterrupta e insuperável nadificação; a regressão, empreendida na primeira parte de *O Ser e o Nada*, tem por objetivo procurar na intra-estrutura da consciência a nadificação que o para-si é. Conforme foi visto [*A negação originária*], a relação entre para-si e em-si é do tipo de negação interna; essa negação é, num mesmo ato, dupla negação, ou seja, a mesma negação nega o ser e nega a negação do ser (o para-si é negação do ser e negação de si). Esse caráter de dupla negação é encontrado na análise da consciência (angústia e má-fé), ou, o homem é o que não é e não é o que é. O princípio de identidade não é aplicável à consciência, que deve ser negação do ser e de si sem qualquer possibilidade de identificar-se, seja com o ser, seja consigo mesma.

Entretanto, cabe perguntar qual o ganho de um tal desvio, ou, se se preferir, o que muda após a regressão analítica? Em primeiro lugar, é assim que Sartre, com a pretensão de superar o idealismo husserliano, reescreve a fenomenologia desde seu início. Se a redução fenomenológica permite que se considere o ser como que diluído em suas formas de ser, Sartre, ao mostrar que o mundo ocorre ao em-si porque o para-si é negação do ser, impede que a redução possa ser efetuada. Feita a redução *sobra um simples não, sem corpo, sem lembrança, sem saber, sem ninguém*; noutros termos, a redução é impossível porque ela almeja, na compreensão de Sartre, *colocar o mundo entre parênteses*; caso isso seja feito, desde que se aceite que o mundo é *produzido* pela relação negativa do para-si ao ser, não resta coisa alguma.

Em segundo lugar, vale lembrar que a negação ocorre sempre em duas vias: ser para-si é ser negação do ser e, ao mesmo tempo, negação de si. Se a *negação do ser* impede que a redução fenomenológica possa ser efetuada, ela tem sua contrapartida: *a negação de si*, que permite a reflexão purificada e, dessa feita, possibilita descrever as estruturas fundamentais do mundo. Mas por que, apenas agora, Sartre pode tomar como solo de sua filosofia a reflexão pura? E por que, mesmo tendo iniciado *O Ser e o Nada* criticando a postura que separa previamente consciência e mundo, pode ele agora se prender apenas a

um dos termos da relação (o para-si) e, posteriormente, tematizar o outro (transcendência), também em separado? O que muda com a demonstração de *dupla nadificação* que a consciência é?

Além disso, será a estrutura de ser duplamente negativa capaz de mostrar a dependência do para-si em relação ao em-si ao mesmo tempo em que mantém a absoluta autonomia do para-si e a absoluta positividade do em-si? Em resumo, a segunda parte de *O Ser e o Nada* será acompanhada com objetivos precisos: o estudo ontológico da consciência (*núcleo instantâneo* do homem) será capaz de garantir a absoluta positividade do ser? Capaz de mostrar que o para-si é o ser que surge do em-si como negação de sua plenitude? Mostrar que essa negação *originária* não é causa de modificação do em-si? Mostrar que essa relação negativa do para-si ao em-si não é, de modo algum, um limite para a liberdade? Respondidas essas questões, será possível entender a alternativa que Sartre formula *para além* da antinomia do realismo e do idealismo que contemple sua pretensão de manter a absoluta translucidez da consciência e a presença real do mundo. Mas antes de tudo, é preciso verificar porque, depois da regressão analítica, é possível partir de um dos termos da relação, qual seja, a análise ontológica do *ser-para-si*.

## O método regressivo

A introdução de *O Ser e o Nada* redundou, quando se pretendeu ontológica, em uma dualidade insuperável entre duas regiões do ser, o ser-para-si e o ser-em-si; mas já ali Sartre apontava para o problema de se conceber o *cogito* como conhecimento, e, com isso, entender a reflexão como um conhecimento que a consciência teria dela mesma. “Assim, estaria definida a *reflexão* ou consciência posicional de consciência, ou, melhor ainda, o *conhecimento da consciência*”.<sup>194</sup> Entretanto, no entender de Sartre, é justamente esse parecer metodológico que produz a dualidade ontológica e, uma vez que a pesquisa é dual em seu ponto de partida, torna-se impossível, pela reunião posterior das partes, constituir um todo. A raiz do problema está, segundo ele, em conceber a consciência como uma dualidade *de fato*. É verdade que, para ser *consciência*, é necessário que haja remissão a si. Mas essa remissão não deve ser entendida como dual, ou, que a consciência seja tética de si mesma. Ainda assim, em que a análise de condutas do homem no mundo, tematizada na segunda parte dessa dissertação, muda a perspectiva da dualidade?

Da mesma maneira que a demonstração da pré-reflexividade do *cogito* exigiu o desvio que toma a experiência como ponto de partida, o meio encontrado para superar a dualidade ontológica produzida pela reflexão é a análise do homem-no-mundo. É o terreno do homem-no-mundo, lugar onde de fato ocorre a união entre em-si e para-si, o melhor ponto de partida para produzir uma ontologia, ontologia que deverá ser fenomenológica. O percurso já é conhecido: a interrogação leva ao não-ser; o não-ser, que não pode creditado ao ser (plena positividade), conduz novamente à consciência; o nada é encontrado na intra-estrutura da consciência como sua condição de possibilidade. Com isso Sartre estabelece algumas particularidades, enumeradas a seguir:

Primeira, mostra que não é possível distinguir, em regiões estanques, objeto e consciência. O *mundo* é união entre em-si e para-si, onde cada um desses termos de alguma maneira contribui para que haja o fenômeno. Não há objeto que não seja *para* uma consciência nem, por sua vez, consciência que não seja *de* um objeto: ambos constituem uma unidade sintética. É nesse sentido que se insere o engano metodológico de tratar em separado o que existe junto – apenas abstratamente existem consciência e objeto em

---

<sup>194</sup> - EN, p. 19 (23).

separado. Assim, o melhor meio de enfrentar o problema é fenomenologicamente, bem entendido, se a fenomenologia compreender o mundo como *movimento negativo do para-si sobre o em-si*. A negação deve estar no princípio de tudo.

Segunda, uma vez que é pela negação que o mundo se constitui, é preciso entendê-la sob dois aspectos: a negação *constitui* a ordem dos fenômenos e, também, o ser da consciência. Isso quer dizer que a consciência é negação do ser, o que faz com que haja mundo; mas como condição para que negue o ser, ela deverá ser negação de si. A negação *de si* está na origem do ser da consciência e, por negligenciar esse aspecto de seu ser, é que ocorre a cisão inicial que gera a dualidade ontológica. É por essa razão que a relação de conhecimento (ou o *cogito* de tipo cartesiano) produz de um lado o sujeito e, em contrapartida, o objeto. Não pensar a negação como constitutiva do para-si e do mundo está, no entender de Sartre, na origem dos embaraços da história da filosofia.<sup>195</sup>

Terceira, a análise de condutas permite *sair* do *cogito*, ou melhor, permite superar a instantaneidade e mostrar que a consciência se encaminha em variadas direções que constituem a realidade humana; mesmo que a consciência seja sempre intenção de algum objeto, de si mesma, de seu passado ou de seu futuro, ela não pode em momento algum coincidir com qualquer um deles. “A característica da consciência, (...), é ser uma descompressão de ser”.<sup>196</sup> Como tal, ser consciência é direcionar-se ao transcendente e, pelo mesmo ato, retornar a si mesma. Mas em que medida esse se direcionar a si não constitui uma dualidade?

A consciência é consciência (de) si.<sup>197</sup> Sendo negação, ela não apresenta qualquer positividade que permita pensá-la existindo como negação de *algo* que a constitua.<sup>198</sup> O que

<sup>195</sup> - “Descartes o havia pensado [o *cogito*] em seu aspecto funcional: ‘*Eu duvido, eu penso*’. E, por querer passar sem fio condutor, desse aspecto funcional à dialética existencial, *caiu* no erro substancialista. Alertado por esse erro, Husserl permaneceu receosamente no plano da descrição funcional. Por isso, nunca ultrapassou a pura descrição da aparência enquanto tal (...). Heidegger (...) aborda diretamente a analítica existencial, sem passar pelo *cogito*. Mas o ‘*Dasein*’, por ter sido privado desde a origem da dimensão da consciência, jamais poderá reconquistar essa dimensão”. EN, p. 115 (121).

<sup>196</sup> - EN, p. 116 (122).

<sup>197</sup> - Sartre utiliza o *de* entre parênteses por ser uma imposição gramatical. Porém, sendo a consciência remissão a si sem que isso signifique dualidade, e a partícula *de* indique justamente uma relação entre sujeito e objeto, o ideal seria afirmar que toda consciência é *consciência si*, acabando assim com qualquer possibilidade de intermediação.

<sup>198</sup> - A esse respeito, Sartre analisa a consciência (de) crença: “O juízo ontológico ‘a crença é consciência (de) crença’ não pode em nenhuma hipótese ser tomado como juízo de identidade: o sujeito e o atributo são radicalmente diferentes, embora na unidade indissolúvel de um mesmo ser”. Não há coincidência possível do homem com seu ser, mesmo que seja na intra-estrutura da consciência (estar feliz não significa *ser* feliz):

a consciência nadifica em seu ser *é nada*, ou, o que a separa de si *é nada*. Mesmo que o ser do fenômeno seja transcendente, o ser da consciência é *transfenomenal*, ou seja, a consciência não pode em momento algum se estancar, tornar-se (ou ser concebida como) uma substância. Assim, o ser-para-si exige que a negação que o constitui seja negação do ser-em-si, o que permite a reflexão purificada, ou, a análise em separado do *cogito* e do mundo: não há perigo de que a análise da consciência se encerre nela mesma, uma vez que, por ser diaspórica, ela é remissão contínua ao transcendente.

Por apresentar na intra-estrutura de seu ser *o nada* que a separa de si, a consciência está incapacitada de se coagular, de se positivizar; se ser consciência é ser dupla negação, de si e do ser, tomar como objeto a consciência não deixa de ser remissão ao transcendente, já que ela não pode, sendo negação do ser, encerrar-se em si; por sua vez, tematizar o transcendente em separado não deixa de ser remissão imediata à consciência. “A consciência não implicará abstração (e por isso será pura) quando for consciência da ‘quase multiplicidade’ do para-si integral disperso em suas dimensões”.<sup>199</sup> Assim, embora tematizados em separado, Sartre não incorre em abstração, já que a separação a princípio foi evitada pelo processo regressivo.

É nesse sentido que Sartre pode, primeiramente, analisar as estruturas imediatas do para-si e, posteriormente, a transcendência; essas particularidades compõem uma única estrutura. “É preciso partir do *cogito*, mas cabe dizer, (...), na condição de que possamos deixá-lo”.<sup>200</sup> Se a consciência é, a princípio, descompressão de ser, não haverá nenhum problema para, a partir dela, chegar ao transcendente. Sem dúvida, essa é a grande contribuição da análise de condutas e a razão que possibilitará a Sartre, enfim, partir do *cogito*. Resta saber se as respostas que a reflexão purificada vai apresentar serão suficientes para fornecer uma alternativa *para além* do realismo e do idealismo. É o que agora será analisado.

---

“Assim, somos obrigados a admitir que a consciência (de) crença é crença. Desse modo, captamos em sua origem esse duplo jogo de remissão: a consciência (de) crença é crença, e a crença é consciência (de) crença”. Ser consciência é existir em duplo ek-stase. EN, pp. 117-118 (123-124).

<sup>199</sup> - MOUTINHO, p. 159.

<sup>200</sup> - EN, p. 115 (122).

## O ser-para-si

O estudo ontológico da consciência mostra que ela existe como um *esboço de dualidade*, já que não pode ser considerada uma dualidade de fato, afinal, o movimento da consciência em direção a si e ao transcendente é condição para que ela seja *para-si*. Disso decorre que “a consciência é reflexo (*reflet*); mas, precisamente enquanto reflexo, ela é refletidora (*réfléchissant*), e, se tentamos captá-la como refletidora, ela se desvanece e recaímos no reflexo”.<sup>201</sup> Pensar essa contradição no seio da consciência como remissão ao infinito é inserir na consciência a positividade característica do em-si.<sup>202</sup> Assim, a consciência existe como um ser que é presente a si mesmo: o para-si é si mesmo sob a forma de ser presença a si. O em-si, por sua vez, é de outra natureza, pois para que haja remissão a si mesmo, ele precisaria ser distante de si; o em-si simplesmente é. Mas o que pode separar o para-si de si mesmo?

A consciência é *reflexo que é sua própria reflexão*. No âmbito pré-reflexivo, a consciência é consciência (*de*) si – ora, o que significa o *si* pré-reflexivo? Significa que o para-si deve ser seu próprio nada de ser. A distância que separa o para-si de si mesmo é o nada em estado puro. Isso exige de Sartre emendar-se pela utilização do termo *em-si*, colhido da tradição, para referir-se ao transcendente, afinal, se é essa partícula que indica que a consciência é *remissão a si*, é equivocado concedê-la ao em-si, que é absoluta plenitude e coincidência consigo (simplesmente é).<sup>203</sup> Mas, além disso, o si indica remissão do sujeito a si mesmo na unidade de seu ser, ou seja, o *si* não existe. “O *si* representa, portanto, uma distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo, uma maneira de *não ser sua própria coincidência*, de escapar à identidade colocando-a como unidade”.<sup>204</sup>

<sup>201</sup> - EN, p. 118 (124).

<sup>202</sup> - No entender de Sartre, é essa a postura tomada por Husserl e, por ela, mascara-se a negação, levando-a ao âmbito do em-si; o resultado dessa alternativa é que o ser, enquanto ser, é rompido em sua positividade absoluta. Por isso, Husserl entende o ser como diluído nas *formas de ser* no mundo.

<sup>203</sup> - “Os termos são tomados de empréstimo aos *für-sich* e *an-sich*, de Hegel – seriam por demais conhecidos para poderem ser roubados – e uma das alegações de Sartre é a de que nada pode ser ou ter ao mesmo tempo as duas espécies de ser: nada pode ser *pour-et-en-soi* (embora essa fosse precisamente a essência de Deus e também a impossível espécie de ser a que os *pour-soi* incessantemente aspiram)” [DANTO, p. 39]. De fato, se se levar em conta a descrição da pertença ontológica do para-si ao em-si, o ser *em-si-para-si* é o que alimenta, enquanto ser normativo, o movimento negativo do para-si em relação ao ser; trata-se do projeto humano de ser Deus que, levado à transcendência, é o que constitui o mundo.

<sup>204</sup> - EN, p. 119 (125).



A consciência apenas *é consciência* se for *presença* a si sem que isso seja uma dualidade; ao se perguntar o que separa a consciência de si mesma, a única resposta possível é *nada*. Por isso, entender o mundo como relação entre ser e nada sem fundamentar o nada tem, nessa tentativa, a inserção da negatividade (que é apenas humana) na noção de ser e, em contrapartida, a concessão de algum tipo de positividade ao nada. O para-si é presença a si tendo, como aquilo que o separa de si mesmo, nada; de outra feita, inserir-se-ia algo (*positivo*) no para-si, o que tornaria a consciência opaca, substancial, *em-si*. Essa *fissura* original no para-si é o negativo puro: “esse negativo que é nada de ser e conjuntamente poder nadificador é o *nada*”.<sup>205</sup>

A *distância* que a consciência apresenta de si é *nada* e, por essa distância, o nada vem ao mundo. Por isso, ainda que o ser seja absolutamente positivo, o mundo apresenta *negatividades*. É também por isso que o *nada* não pode jamais ser encontrado: ele não é e, como tal, não pode ser intencionado. O nada vem ao ser por um ser singular, que é a realidade humana: *a realidade humana é o ser que, em e por seu ser, fundamenta o nada no coração do ser*. É pela remissão a si (na unidade do mesmo ato) que a consciência segrega o nada no ser; “o nada é esse buraco no ser, essa queda do Em-si rumo a si, pela qual se constitui o para-si”.<sup>206</sup> A consequência imediata é que o nada figura no mundo como correlato da ruptura que o para-si encontra em seu ser; numa palavra, *o nada não é*.

Entretanto, ainda que o para-si apresente o nada como aquilo que o separa de si, de alguma forma o para-si *é*. A estrutura de ser do para-si mostra que, além da impossibilidade de coincidir consigo, existe algo em seu ser que não pode ser superado: sua presença ao mundo. Caso não fosse remissão ao transcendente, o para-si coincidiria com seu nada de ser, tornando-se em-si (substancializaria o nada). Nesse sentido, a facticidade também se apresenta imediatamente ao para-si como sua *contingência*; a facticidade infesta o para-si e o faz existir em união com o em-si. O para-si é presença a si e presença ao em-si, ou, *é o que não é e não é o que é*. Por ser negação, o para si existe como remissão a si e ao transcendente num único e mesmo ato.

---

<sup>205</sup> - EN, p. 120 (127).

<sup>206</sup> - EN, p. 121 (127).

## O vínculo entre para-si e em-si

A partir das características do ser-para-si, que é remissão a si sem qualquer possibilidade de identificação e, ao mesmo tempo, remissão ao em-si, Sartre concebe a necessidade de um *ato ontológico*. Esse acontecimento, que é a degeneração do em-si (absoluta positividade) rumo a si, constitui o para-si; o ato ontológico é o surgimento da consciência, um *acontecimento absoluto* que vem ao ser e é por ele sustentado: o nada apenas *é* nada de ser; o ser, absolutamente positivo, não mantém por si mesmo relação, apenas podendo ser alcançado pelo nada. Decorre daí que “o nada, sendo nada de ser, só pode vir ao ser pelo próprio ser”.<sup>207</sup> O nada no mundo é resultado do homem, mas se por toda parte existe ser, a origem do nada só pode estar no ser. Isso explica porque o nada *precisa* do ser para vir ao mundo, afinal o nada não é e, não sendo, apenas do ser pode retirar sua eficácia. Mas como é possível que o para-si tenha sua origem no em-si, se esse último é absolutamente positivo?

A região do ser que é, em seu ser, dualidade na unidade e, por isso, *segrega* o nada no ser, é o para-si. Mas justamente por sua estrutura de ser, o para-si é ontologicamente *em-si degradado*, e leva o nada ao ser por sua auto-negação. Assim sendo, não poderia decorrer daí a possibilidade de passagem do ser ao nada (e vice-versa), recaindo no paralelismo entre ser e nada que Sartre criticou em Hegel? Se o para-si é em-si decaído, onde está sua positividade, que o faria *ser*? Nalguma medida, o para-si é, ainda que *sendo o que não é e não sendo o que é*. É a título de acontecimento, enquanto aparece em uma condição não escolhida por ele, enquanto abandonado em uma situação. Isso faz com que a consciência apenas possa se conceber, por si mesma, como infundada, *verdade* que figura em todo *cogito*.<sup>208</sup> A impossibilidade que a consciência apresenta de se fundamentar remete, imediatamente, à sua pertença ao em-si.

Como a consciência pode captar-se sem fundamento se ela existe por si? Vale lembrar que, de fato, a consciência fundamenta seu nada de ser e, por isso, ela existe como dualidade na unidade (é negação de si); porém, justamente por isso, ela não pode

<sup>207</sup> - EN, p. 121 (128).

<sup>208</sup> - “Essa captação do ser por si mesmo como não sendo seu próprio fundamento acha-se no fundo de todo *cogito*. É digno de nota, a esse respeito, que tal captação se revele imediatamente o *cogito reflexivo* de Descartes”. EN, p. 122 (128).

fundamentar seu ser.<sup>209</sup> O ser é fundamento do nada enquanto se *transmuta* em para-si, mas *ser* é contingente; para que o ser se fundamentasse, seria necessário que ele fosse à *distância* de si. Não é possível conceber um ser que seja seu fundamento sem que, ao mesmo tempo, esse ser seja ruptura e, conseqüentemente, sem fundamento. “Logo, o ser da consciência, na medida em que é Em-si *para* se nadificar em Para-si, permanece contingente”.<sup>210</sup> A contingência que a consciência nega sem poder superá-la jamais é resultado de sua pertença ao ser.

Isso denota que o em-si é contingente e, numa tentativa fadada ao fracasso de se fundamentar, *perde-se em para-si*. Esse é o nexa ontológico entre em-si e para-si, uma vez que “o Para-si é o Em-si que se perde como Em-si para fundamentar-se como consciência”.<sup>211</sup> A consciência mantém o seu ser porque é negação (nadifica o nada), mas *o que* é nadificado na consciência é a contingência do em-si. Por isso, a questão do fundamento vem ao mundo pelo para-si, uma vez que ser-para-si é *ser-em-si que busca fundamentar-se*: o para-si é fundamento de seu nada porque, enquanto para-si, *não é mais* em-si. Segue-se daí que o em-si, *tragado e nadificado* pelo acontecimento absoluto (que é o surgimento do para-si), “permanece no âmago do para-si como sua contingência original”.<sup>212</sup>

O para-si não pode existir *desligado* do em-si; por isso o nada, não sendo, está no mundo como *repartição da massa de ser em fenômenos*. Assim, o homem se percebe como absolutamente responsável por todo o mundo e, ao mesmo tempo, completamente injustificável. O que outrora Sartre nomeou *situação* é, ontologicamente, a *facticidade* do para-si, que está “sustentado por uma perpétua contingência, que ele retoma por sua conta e assimila sem poder suprimi-la jamais”.<sup>213</sup> A situação (ou facticidade) é a *porção* de em-si que o para-si, em vão (já que não pode superá-la), nega em seu ser e, com isso, segrega o nada no ser fazendo com que haja mundo. Também por isso o para-si está, por princípio, impossibilitado de coincidir com seu ser, já que está dele separado por nada.

<sup>209</sup> - Embora apenas aqui a contingência do para-si seja instrumento de demonstração de sua pertença ao ser, esse tema não é estranho na obra de Sartre. “Entre a consciência do *Ensaio sobre a transcendência do Ego* e a que surge em *A Náusea* não há diferença alguma, senão um acréscimo no romance: a dimensão da contingência”. MOUTINHO I, p. 75.

<sup>210</sup> - EN, p. 124 (130).

<sup>211</sup> - EN, p. 124 (131).

<sup>212</sup> - EN, pp. 124-125(131).

<sup>213</sup> - EN, p. 125 (132).

A contradição, outrora encontrada na consciência, de ser absolutamente livre e, no entanto, não poder escolher sua vinculação com o mundo, tem sua raiz na presença da contingência do em-si no para-si. A consciência, mesmo *sendo liberdade*, está em situação no mundo, ou, *é em-si nadificado em para-si*. “O Para-si corresponde, portanto, a uma destruição descompressora do Em-si, e o Em-si se nadifica e se absorve em sua tentativa de se fundamentar”.<sup>214</sup> Mais uma vez, tudo encontra termo na negação: a consciência *é o que não é* (negação do em-si) e *não é o que é* (nadificação do nada).

### O ser normativo

Até o momento, foi possível obter informações precisas sobre o nexos ontológico existente entre as duas regiões do ser; é a pertença do para-si ao em-si que faz com que a realidade humana seja *liberdade em situação*, uma vez entendido que o para-si é em-si degradado em busca de fundamento. Mas o mundo se revela ao para-si como *incompleto*, ao qual sempre *falta* alguma coisa que o completaria; ao mesmo tempo, a consciência sempre se encontra como *movimento para fora*, rumo ao transcendente que ela não é. O para-si, sendo o que não é e não sendo o que é, exige *completar-se*, já que determina seu ser negando o em-si. A *falta de*, que o para-si produz no mundo, não pode ser devida ao em-si, que é toda positividade e ao qual *nada* falta. Assim, a falta só pode vir ao mundo por um ser que seja, em seu ser, sua própria falta; é pelo para-si que a falta vem ao mundo.

A noção de falta, por si só, remete a uma trindade: o *existente*, ao qual falta alguma coisa; o *faltante*, que é aquilo que falta ao existente; o *faltado*, que seria o objeto em sua completude. A realidade humana apenas encontra no mundo o *existente*, já que a ela sempre *falta* alguma coisa. Assim, o existente e o faltante, sendo complementares em vista de um faltado, são paralelos, podendo *trocar de papéis* sem que isso modifique em nada o faltado (coisa nenhuma poderia faltar ao ser). Dessa maneira, é indiferente para o em-si a falta que o homem encontra no mundo; o ser não é incompleto nem completo, simplesmente *é*. O faltado “encontra-se no ser do existente como correlato de uma transcendência humana, o conduzir-se para fora de si rumo ao ser que ela não é, bem como a seu *sentido*”.<sup>215</sup>

<sup>214</sup> - EN, p. 127 (134).

<sup>215</sup> - EN, p. 130 (137). Com respeito a essa trindade, Sartre dá um exemplo elucidativo: “O ser que se dá à intuição da realidade humana é sempre aquele *ao qual falta alguma coisa*, ou, o existente. Por exemplo, se

Para que a realidade humana possa encontrar no mundo o faltante a partir do existente, é necessário que ela tenha para si um modelo de faltado. É apenas sobre o fundo de uma totalidade que a falta pode aparecer; se para a realidade humana sempre falta alguma coisa, que ao ser não poderia faltar, é no para-si que se encontra *o que* faltaria ao ser. O para-si é *em-si negado*, ou seja, o para-si nega a si mesmo e se constitui como dualidade na unidade. A fundamentação do para-si está, portanto, em negar em seu ser aquilo que ele é (*em-si*); apresentando, *em-si mesmo*, nada como aquilo que o separa de si, o para-si só poderia negar o *si*. A impossibilidade de coincidir consigo, originária do para-si, faz com que ele sempre se conceba como *falta de si*, como direcionar-se rumo a si em busca de coincidência consigo; “o que falta ao Para-si é o si – ou o si mesmo como Em-si”.<sup>216</sup>

Note-se que o que falta ao para-si não é simplesmente o *em-si*, mas o *si mesmo como em-si*. A facticidade, que prende o para-si ao em-si sem que possa haver superação, faz com que o homem seja *livre direcionar-se* ao transcendente; mas o que falta ao para-si é coincidir com o em-si ao mesmo tempo em que continuaria sendo para-si. O que falta ao para-si “é a impossível síntese do Para-si e do Em-si: um ser que seria seu próprio fundamento, não enquanto nada, mas enquanto ser, e manteria em si a translucidez necessária da consciência, ao mesmo tempo que a coincidência consigo mesmo do Ser-em-si”.<sup>217</sup> Obviamente que a totalidade almejada pela condição humana é irrealizável, afinal, busca reunir, num mesmo ser, regiões do ser que por sua estrutura excluem-se mutuamente.

Enfim, o que falta à realidade humana é a completude de um ser que seja reunião do em-si e do para-si, ou seja, o *ser-em-si-para-si* hipostasiado em Deus. Sendo essa síntese impossível, não espanta que o homem seja *uma paixão inútil*, e que a realidade humana não passe de uma *consciência infeliz*. Mas não há outra maneira de ser, já que a consciência apenas pode existir negando o ser que ela não é e, apenas pode não sê-lo a partir dele; o ser, por sua vez, não poderia escapar à consciência, já que ela se dirige a ele como consciência

---

digo que a lua não está cheia e lhe falta um quarto, formulo esse juízo sobre a intuição plena de uma lua crescente”. Mas o que se apresenta à intuição é o em-si que não é completo ou incompleto: simplesmente é. “Para que esse em-si seja captado como lua crescente, é necessário que uma realidade humana transcenda o dado rumo ao projeto da totalidade alcançada – no caso, o disco da lua cheia – e, em seguida, retorne ao dado para constituí-lo como lua crescente, ou seja, para alcançá-la em seu ser a partir da totalidade, que se converte em seu fundamento”. É pela realidade humana que a falta é levada ao transcendente, mas isso a partir do existente, ou seja, numa *relação de ser*, e não num simples juízo. EN, p. 129 (136-137)

<sup>216</sup> - EN, p. 131 (139).

<sup>217</sup> - EN, p. 133 (140).

(de) ser: “O ser surge juntamente com a consciência, ao mesmo tempo em seu âmago e fora dele, e é a transcendência absoluta na imanência absoluta; não há prioridade do ser sobre a consciência nem da consciência sobre o ser: *constituem uma díade*”.<sup>218</sup>

Essa díade, que se almeja síntese impossível, é a origem do valor, o *si*, totalidade concreta e inatingível do para-si. Ora, é pelo homem que o valor vem ao mundo; assim sendo, o valor é *contaminado* pelo duplo caráter de ser do para-si: é aquilo rumo ao qual o para si transcende seu ser. O valor é o *faltado* da realidade humana, que leva em sua constituição a remissão a si do para-si: “há uma total contingência do *ser-para-o-valor*, que recairá imediatamente sobre toda moral para trespassá-la e torná-la relativa – e, ao mesmo tempo, uma livre e absoluta necessidade”.<sup>219</sup> A consciência, portanto, existe como *produtora* de valores, que são *projetados* no mundo (enquanto nega o em-si) e, reflexivamente, reconhecidos.

Também nessa díade está a origem dos possíveis que são possíveis do para-si e, no entanto, são encontrados no mundo. Assim como o ser-para-o-valor, o ser-dos-possíveis surge no mesmo ato de *surgimento* do para-si como nadificação do em-si (descompressão do ser); o possível é *um dos aspectos* dessa descompressão. Por isso, o possível a que Sartre se refere não deve ser reduzido à subjetividade, mas, uma vez que surge no mundo, deve ser considerado *primordialmente* como possível da situação particular em que o para-si se encontra. Afinal, “é o estado possível de um existente que sustenta com seu ser a possibilidade e o não ser de seu estado futuro”.<sup>220</sup> O em-si, por si mesmo, não é possível nem impossível, já que a possibilidade só pode vir ao mundo por um ser que é sua possibilidade; mas a relação fática entre para-si e em-si faz com que os possíveis sejam levados ao mundo como condição para que o mundo aconteça ao em-si.

É pela realidade humana, que *é si mesma* e pode *ser outra coisa que não si mesma*, que o possível é possível, ou, *o possível é mais um aspecto do sacrifício do em-si em para-si*. Sem o para-si, o em-si não comporta possibilidade alguma – “sua possibilidade só pode ser estabelecida a partir do exterior por um ser que se ache frente às próprias

<sup>218</sup> - EN, p. 134 (141).

<sup>219</sup> - EN, p. 138 (145).

<sup>220</sup> - O fato do possível, embora sendo trazido ao ser pelo homem, ser possível *desse ser em particular*, não deve em momento algum, ser confundido com *potência* - o em-si simplesmente *é o que é*. EN, p. 142 (150).

possibilidades”.<sup>221</sup> Assim, o possível não se reduz à subjetividade, mas *ocorre* no mundo, sustentado pelo em-si; se o para-si é o ser ao qual *falta* alguma coisa, essa falta é levada ao mundo na forma de possíveis *do* em-si.<sup>222</sup> O para-si está separado de sua presença a si (*é o que não é*), separado por nada, o que não permite sua *reunião*; mas também está separado de si pela totalidade do mundo (*não é o que é*). O possível do para-si é aquilo que faria dele, hipoteticamente, ser em-si-para-si.<sup>223</sup> A busca por coincidir com o em-si ao mesmo tempo em que se mantém para-si alimenta o movimento negativo do para-si em relação ao em-si; tendo como projeto tornar-se um ser impossível (em-si-para-si), a negação que o para-si é jamais chega ao fim.

### O circuito da ipseidade

A análise das estruturas imediatas do para-si mostra que ser-para-si é ser, primeiramente, presença a si [consciência (de) si]; essa presença, no entanto, exige remissão ao em-si, ou seja, a facticidade é uma estrutura que também se apresenta imediatamente ao para-si (sendo *nada de ser*, o para-si é direcionar-se ao em-si). Essa dupla negação que o para-si é, que é presença ao ser e a si sem qualquer possibilidade de coincidência, produz como ser normativo o projeto de ser em-si-para-si; esse projeto, por sua vez, norteia o ser dos possíveis, ser esse que é um retorno do para-si, após negar o em-si, sobre si mesmo. Essas estruturas imediatas do para-si compõem o circuito da ipseidade – por esse circuito o para-si, dupla negação, faz que o mundo aconteça ao em-si. A ipseidade é, pois, um grau maior de nadificação do para-si que é presença a si (reflexo-refletidor)

<sup>221</sup> - “A possibilidade de ser detida por uma prega no pano verde não pertence nem à bola de bilhar que rola, nem ao pano: só pode surgir na organização em sistema da bola e do pano por um ser que tenha uma compreensão dos possíveis”. Mas, efetivamente, o que *rola* sobre o pano verde *é a bola*, e o que pode, com a intervenção de uma prega, *desviar* o percurso da bola, é o pano verde. Mesmo sendo objetivamente que as possibilidades apareçam, e que seja o em-si que as sustente, elas são *minhas possibilidades*. EN, pp. 144-145 (152-153).

<sup>222</sup> - No caso do exemplo da lua, pode-se dizer que há plenitude enquanto ela é crescente, minguante ou cheia; é pelo para-si que *os possíveis* da lua se realizam, enquanto a lua em-si permanece plena em todas as fases. Porém, a mudança que ocorre no âmbito fenomênico não se trata de um simples juízo sobre as *fases da lua*, afinal de alguma forma (ainda que essa possibilidade apenas exista para o para-si), o para-si sustenta a lua em seu ser, seja ela *crescente*, *minguante* ou *cheia*.

<sup>223</sup> - A ruptura no ser do para-si é a origem da temporalidade: “Esse nada que separa a realidade humana de si encontra-se na fonte do tempo”. [EN, p. 146 (154)] Entretanto, para o objetivo dessa dissertação, é suficiente acompanhar o pensamento de Sartre enquanto ele analisa *As estruturas imediatas do para-si* e, daí, saltar diretamente para *A transcendência*. Ainda assim o tema da temporalidade, quando ocorrer, será indicado.

como *ausente*; “o Para-si é si mesmo *lá longe*, fora de alcance, nas lonjuras das suas possibilidades”.<sup>224</sup> Por isso, o mundo é *a totalidade de ser* na medida em que essa é *atravessada* pelo circuito da ipseidade.

Partindo da noção de consciência como falta, Sartre chega aos possíveis do para-si, que podem ser concebidos porque o para-si é *falta de si mesmo como em-si* – o para-si *faltante* é o possível. Além disso, o possível não é uma simples realidade subjetiva, mas antes, *propriedade* de realidades já existentes que de alguma forma deve nadificar o em-si em fenômeno. O possível é *a presença a si que não é*, é falta levada pelo para-si à transcendência (relação existente, faltante, faltado). O possível é uma falta que não pode ser suprimida porque, no horizonte, almeja coincidir consigo mesma – assim, as realizações cotidianas, que aparentemente *realizariam* o possível, tornam-se fonte de outros possíveis, já que essa necessidade está no âmago do para-si como *falta de si*. Note-se que “o para-si está separado da presença a si que lhe falta e é seu possível próprio, em certo sentido por *nada*, e, em outro sentido pela totalidade do existente no mundo, na medida em que o para-si faltante ou possível é para si como *presença a certo estado no mundo*”.<sup>225</sup>

A ipseidade designa a *livre necessidade* que tem o para-si de ser longe do que é, de ser *falta* de seu ser. O primeiro movimento reflexivo é aquele pelo qual a consciência existe como presença a si – o segundo nível dessa presença torna-se uma presença ausente, uma espécie de estereótipo, aquilo que falta ao para-si. Dessa forma se dá a superação da imanência em que estava o para-si na medida em que, com a ipseidade que é a busca de coincidência consigo mesmo, o para-si se lança rumo a seus possíveis.<sup>226</sup> É no circuito da ipseidade que se dá o mundo; mesmo assim, não é possível considerar essa relação como idealista: por não coincidir com seu ser nem com o em-si, o para-si é falta de ser; ao levar essa falta ao ser-no-mundo, o para-si faz com que haja uma ordem de fenômenos e, com isso, o mundo ocorre *também* ao em-si.

É assim que, com a superação do idealismo husserliano e, após formular um novo meio de escapar da instantaneidade em que o para-si se encontrava, Sartre encerra esse percurso. Com isso, ele pretende ter superado tanto o idealismo quanto o realismo, afinal,

<sup>224</sup> - EN, p. 148 (156).

<sup>225</sup> - EN, p. 146 (154).

<sup>226</sup> - É dessa forma que Sartre, a partir da consciência diaspórica, explica a temporalidade: pelo movimento de *sair de si*, a consciência *se encontra* no tempo.



pode-se concluir a partir da estrutura de ser do para-si que o mundo não se reduz à subjetividade; da mesma forma, são mantidas a presença e absoluta positividade do em-si.<sup>227</sup> Sartre não apenas mostra que ser-para-si é ser relação com o em-si como, também, que o para-si, por sua estrutura de ser, só pode ter sua origem no em-si. O para-si, não encontrando em seu ser seu próprio fundamento, busca fundamentar-se no em-si; essa estrutura, por sua vez, remete aos possíveis e, assim, explica-se a constituição do mundo pela relação negativa do para-si ao em-si. O para-si é o ser que surge do em-si e carrega, em seu ser, a contingência do em-si como facticidade. Porém, a análise das estruturas imediatas do para-si remete, constantemente, ao transcendente. É momento de passar à transcendência e determinar qual pode ser a relação original entre a consciência e o ser dos fenômenos.

### Negação e conhecimento

O conhecimento é, sem dúvida alguma, a principal forma de relação da consciência com o transcendente. Entretanto, para evitar a ruptura prévia entre sujeito e objeto e, assim, descrever a relação onde de fato ela ocorre (mundo), foi preciso partir daquilo que antecede a reflexão. Assim, Sartre explica o tipo de relação original entre o para-si e o em-si (realidade humana e ser dos fenômenos) analisando condutas negativas; nesse sentido, descrever a relação entre em-si e para-si é entender a negação. Para tanto, não basta servir-se do realismo, afinal, *o ser transcendente não pode agir sobre a consciência*; da mesma maneira, deve ser rejeitado o idealismo, afinal *a consciência não pode, a partir de sua subjetividade, construir o transcendente*. Cabe agora, imune da separação prévia que inevitavelmente redundaria numa dualidade insuperável, reabilitar a reflexão sobre o mundo, ou seja, é preciso explicar como é possível *conhecer* o mundo.

A intuição é presença da *consciência ao objeto* e, por isso, Sartre considera apenas o conhecimento intuitivo como *primordial*, sendo suas demais formas (dedução, indução, etc.) derivadas. O ser-em-si não mantém relações, ou seja, é-lhe impossível por si mesmo

<sup>227</sup> - Para Sartre, o círculo verdadeiramente ainda não está completo. *As estruturas imediatas do para-si* partem da presença a si e ultrapassam a instantaneidade do *cogito*, ou seja, o transcender do homem rumo a seus possíveis apenas é concebível se *ocorrer no transcender temporal*. “É ‘no tempo’ que o Para-si é seus próprios possíveis no modo de ‘não ser’; é no tempo que meus possíveis aparecem nos limites do mundo que o tornam meu” [EN, p. 150 ss (157 ss)]. Mas, para responder às questões que se colocam em vista de uma proposta que vá *além* do realismo e do idealismo, o caminho percorrido até aqui é suficiente.

ser presente à consciência; o mesmo não acontece com o fundamento ontológico da consciência, já que sua estrutura é *ser presença a si* (metáfora do *reflexo-refletidor*), presença incaptável que é movimento de si a si. Caso não haja presença do reflexo a algum objeto, o refletidor refletiria o nada, sendo *nada absoluto*; o reflexo é presença a algum objeto e essa presença é o que o define para o refletidor: “A presença pressupõe uma negação radical como presença àquilo que não se é”.<sup>228</sup>

Ao tematizar o conhecimento como tipo de relação entre em-si e para-si, Sartre escapa à aporia do conhecimento (que só se pode encontrar o que se conhece) remetendo-se à ligação interna e originária entre esses dois modos de ser, ligação essa demonstrada no âmbito pré-reflexivo. A noção originária do objeto, pela qual supprime-se a aporia do conhecimento, é *uma relação negativa que designa o objeto como aquilo que não é a consciência*. É a negação originária que permite toda a experiência: “Antes de qualquer comparação, antes de qualquer construção, a coisa é o que está presente à consciência como *não sendo* a consciência”.<sup>229</sup> O para-si, presente ao em-si, constitui-se como não sendo em-si (não sendo a coisa), ou seja, o conhecimento é a presença do para-si ao em-si: o para-si *tem-de-ser seu ser fazendo-se não ser certo ser ao qual está presente*.

Há que se lembrar, no entanto, que a negação para Sartre não é uma simples categoria ou juízo, mas, ao contrário, é *recusa de existência*, promovida pelo para-si que o faz, por isso mesmo, incapaz de não estar presente ao em-si e a si mesmo (âmbito pré-reflexivo); essa presença toma ares de ausência de ser do próprio para-si, que apenas pode ser captado à distância (ipseidade). Assim, a negação é o perpétuo movimento do para-si que nega o em-si, promovendo uma desordem no ser a partir de seu seio mesmo. *A negação é o cimento que realiza a unidade entre em-si e para-si*: a negação é ruptura promovida pelo para-si que não coincide com o em-si e, ao mesmo tempo, ruptura em seu ser. Sartre recorre ao caráter *duplo* da negação, que primeiro faz o para-si vir ao ser (ruptura) e, com isso, leva a determinação ao ser (totalidade) para, ao mesmo tempo em que mantém a subjetividade purificada, explicar como é possível a relação com o transcendente.

Para tanto, é necessário que a negação tenha uma distinção similar àquela entre *cogito* pré-reflexivo e reflexão: existe a negação externa e interna, sendo a primeira aquela

<sup>228</sup> - EN, p. 222 (235).

<sup>229</sup> - EN, ibidem.

que exige um terceiro termo que a constitua e não chega a tocar o ser, como o caso da negação promovida pela consciência entre dois objetos no mundo (essa caneta não é o tinteiro e vice-versa). “A negação é como um nexó categorial e ideal que estabeleço entre eles, sem modificá-los de modo algum, sem enriquecê-los ou empobrecê-los em qualidade: os objetos sequer são roçados de leve por essa síntese negativa”.<sup>230</sup> A segunda é aquela que estabelece um nexó entre os seres que se negam (negação do em-si pelo para-si), ou seja, a negação originária faz com que o para-si seja, em seu ser, negação do ser que ele não é.

É importante ressaltar que essa relação negativa não tem duas vias: tem sua origem no para-si que é *negação* e qualifica o para-si, por sua própria ausência (ausência do em-si), como ausente. Por isso, o para-si não é, no sentido de que possa coincidir com o ser; o para-si *aparece a si como não sendo o que é, lá longe, no e sobre o ser que ele não é*. A negação interna é o nexó ontológico entre em-si e para-si, afinal, é da negação que o para-si se renova enquanto negação. O para-si, ser que é um *não*, apenas pode ser longe de si, *lá adiante*, uma vez que sempre está presente ao ser com o qual não pode coincidir: “O para-si está fora de si mesmo, no em-si, pois se faz definir por aquilo que ele não é; o nexó primeiro entre em-si e para-si é, portanto, um nexó de ser”.<sup>231</sup>

A negação torna indissolúveis e, ao mesmo tempo, separados, o para-si e o em-si, afinal, *ser-para-si* é negar o em-si, o que estabelece entre ambos uma identidade negada. Não há distância entre eles, o que não significa que possam ser confundidos: são como duas tangentes que se cruzam: “não há continuidade nem descontinuidade, mas pura identidade”.<sup>232</sup> Por isso, se o para-si é ausência de extensão, o em-si é extensão, se o para-si é o que não é, o em-si é identidade consigo, se o para-si é não-ser, o em-si é plenitude de ser.<sup>233</sup> É justamente pela negação interna que o para-si transcende o ser negado e, ao mesmo tempo em que determina seu ser, desvela o em-si. A negação externa é *secundária*, o que significa que exige uma negação originária: “A negatividade, como transcendência originária, não se determina a partir de um *isto*, mas faz com que exista um *isto*”.<sup>234</sup>

<sup>230</sup> - EN, p. 223 (236).

<sup>231</sup> - EN, p. 225 (238).

<sup>232</sup> - EN, p. 226 (240).

<sup>233</sup> - Isso não quer dizer que o em-si seja, *a priori*, determinado. O ser-em-si simplesmente é, o que significa que o para-si não extrai simplesmente, pela via negativa, aquilo que não é. O *acontecimento absoluto*, ruptura no ser, faz surgir o para-si (nada) no ser e é, também, surgimento do ser para o para-si (dupla negação).

<sup>234</sup> - EN, p. 229 (242).

Assim sendo, é preciso determinar dois níveis do conhecimento: pode ser apenas gnosiológico (relação entre os *istos*) ou ontológico (relação negativa do para-si ao em-si enquanto *constituidora* de mundo). Para que o para-si possa negar-se a coincidir com qualquer coisa é preciso que essa coisa seja determinada previamente a partir do ser, ou, para que haja um *isto*, é necessário que ele se destaque da totalidade, no sentido que a totalidade do ser está intimamente relacionada ao *isto* e esse, por sua vez, apenas apareça sobre o fundo da totalidade. A relação de conhecimento como ruptura é secundária, uma vez que exige a existência prévia de *istos* a serem negados. Assim, é preciso entender melhor como o surgimento do para-si faz com que haja um mundo e coisas determinadas, ou melhor, como pode haver *um todo e os istos*, pressuposto para que haja conhecimento.

#### Negação interna e destotalização

Sartre afirma que o ser-em-si não comporta relações, mas é o para-si que, ao negar o em-si, estabelece-se como o negativo daquilo que *não é*; ao negar o ser, o para-si produz o mundo. O acontecimento absoluto faz com que a totalidade venha ao ser (*não é para-si*); o para-si nega o *em-si*, mas essa negação apenas é possível se tiver como fundo a totalidade do em-si. Se o para-si fosse, no mundo, negação apenas da totalidade, isso significaria que a negação seria *externa* e, dessa forma, para-si e em-si continuariam cindidos; mas para que haja negação de *istos* particulares (conhecimento, portanto), é preciso que o todo seja dado de alguma maneira. Como pode haver conhecimento do *isto* se é justamente pela negação que o *isto* se desvela?

O surgimento do para-si é o *surgimento de tudo aquilo que não é o ser*. Ser-para-si é não coincidir consigo nem com o ser; decorre daí que o surgimento do para-si é o surgimento do *outro do ser* que mantém, frente a si, tudo aquilo que é o ser. Trata-se da ruptura promovida pela negação *originária e radical*, sendo que o para-si “se mantém frente ao ser como sua própria totalidade, sendo ele o todo da negação, é negação do todo”.<sup>235</sup> Isso quer dizer que o surgimento do para-si, embora não seja a constituição do ser, é a revelação do ser enquanto totalidade destotalizada. Não seria possível, antes de tematizar o mundo como *relação* entre para-si e em-si, falar de nenhuma determinação do

---

<sup>235</sup> - EN, p. 230 (243).

ser;<sup>236</sup> antes da negação, o ser nem mesmo é uma totalidade, e apenas o será com a destotalização que é o surgimento do para-si. A totalização do ser (frente ao *outro* do ser, que é o para-si) não acrescenta nada ao ser; é apenas a *maneira como o ser se desvela como não sendo para-si*.

A negação originária, que desvela o ser como totalidade, não *modifica* o ser; no entanto, não é uma simples impressão subjetiva do para-si, “mas se o para-si há de ser o nada pelo qual ‘há’ ser, só pode haver ser originariamente como totalidade”.<sup>237</sup> Quando se trata do *puro ser*, esse não pode ter determinação alguma; mas o surgimento do para-si é o *nascimento do nada no coração do ser*. Isso não quer dizer que o nada tenha existência (isso seria fazer dele algo positivo), mas é pelo surgimento do para-si, que tem o *nada* como impossibilidade de coincidência consigo, que também o ser se desvela. A realidade humana desvela o ser enquanto totalidade, uma vez que seu ser, sendo remissão a si, traz a totalidade *ao* mundo. Dessa feita, não há acréscimo ao ser, exatamente porque o surgimento da realidade humana é o surgimento do *outro do ser* que o *totaliza*. Para tanto, a negação (ser-para-si) não pode se resumir a uma negação de todo o ser sob pena de se prender na totalidade indiferenciada. Para que o para-si almeje a totalidade é preciso que transcenda a totalidade pela qual desvelou o ser rumo ao todo que o para-si *tem-de-ser* (em-si-para-si)

Está claro que ser-para-si é ser negação. Essa negação, mesmo que pelo surgimento do para-si leve a totalização ao ser, não pode ser simplesmente negação dessa totalidade, pois isso criaria uma dualidade insuperável. Também não há, sem uma negação originária, como explicar as negações individuais (negação de coincidência com os objetos do mundo), tanto que a negação concreta é negação *desse ser aqui* e jamais negação do todo. Negar a totalidade do ser é *reduzir* o mundo, o que, conforme mostrou Sartre, gera a abstração. O acontecimento absoluto é o surgimento do nada a partir do ser, que compõe a totalidade destotalizada e, num mesmo ato, possibilita um todo sobre o qual, no circuito da ipseidade, o para-si faz com que surjam *istos* particulares.

A destotalização é obra do para-si que, ao negar o ser, não o nega como algo indiferenciado, mas *já* uma totalidade, afinal o acontecimento absoluto é, por um mesmo ato, surgimento do para-si e totalização do ser; assim, a negação presente, mesmo tendo

---

<sup>236</sup> - O ser é *maciço*, está *isolado em seu ser e não mantém relação alguma com o que não é, não se coloca jamais como o outro a não ser si mesmo, simplesmente é, é em-si, é o que é*. EN, p. 33-34 (39-40).

<sup>237</sup> - EN, p. 230 (244).

como pressuposto a negação originária, apenas pode ser negação de um isto de cada vez. Esse é o sentido da negação que, enquanto negação concreta, é negação de um ser ao qual a consciência está presente e não coincide. Esse ser, negado presentemente, faz aparecer o *isto*, correlato da possibilidade própria do para-si (*circuito da ipseidade*). Ser para-si é negar o ser; a consciência tem-de-não-ser o ser que lhe é presente. A negação de coincidência com o ser presente, no entanto, não se dá sem remissão ao ser enquanto totalidade negada, caso contrário o *isto* apareceria descolado do ser e, assim, abstrato.<sup>238</sup> Para que haja negação do isto é necessário um fundo indiferenciado onde o objeto negado se destaque, ou seja, para que a parte apareça, o todo deve mostrar-se de alguma forma.

É nesse sentido que o conhecimento do mundo, mesmo sendo esse mundo constituído pela negação que o para-si é, pode acontecer. Ser para-si é ser negação do ser e de si, o que permite que pelo mesmo ato que o *isto* se constitui por negação do ser, ele possa reflexivamente ser reconhecido. Por isso, é o *cogito* pré-reflexivo que permite a reflexão, afinal ele está na gênese da possibilidade de conhecer o mundo. O conhecimento, enquanto ontológico, é realizador; é essa realização que permite o conhecimento gnosiológico, ou, é a negação originária que permite a negação externa. Mas, se é assim, pode-se dizer que o mundo, enquanto conhecido, é uma simples impressão subjetiva?

---

<sup>238</sup> - Note-se que Sartre retoma a tese de que o conhecimento apenas é possível numa relação entre o todo e a parte (de acordo com a *Gestalt-theorie*).

## Negação externa e mundo

A consciência é duplo movimento negativo: um primeiro, originário, que é condição de possibilidade de toda negação; um segundo, que é a negação do objeto presente (circuito da ipseidade). É pela negação originária que há ruptura no ser, pela qual o ser se mostra como totalidade e permite que a negação concreta seja possível; transcendendo essa negação primeira chega-se ao objeto, ao *isto* que se destaca, por uma negação da negação, do todo. “O isto pressupõe, assim, uma negação da negação”: pela negação originária é possível transcender a totalidade e negar o objeto particular.<sup>239</sup> Essa mesma negação permite que o para-si produza, pela negação externa, a relação entre os *istos* no mundo.

Está claro que são duas negações, o que não significa que sejam *dois atos*, “mas uma negação que tem-de-ser a negação radical que ela nega, uma negação que não cessa de vincular-se a ela por um fio ontológico e que permanece prestes a fundir-se com ela pelo surgimento de outro isto”.<sup>240</sup> Só é possível entender como pode haver ao mesmo tempo negação do todo e negação do isto, se se retomar a distinção que Sartre fez de negação interna e negação externa. Isso porque a negação originária é *o ser* do para-si, portanto, negação do em-si; embora essa negação leve a totalidade ao ser, a leva ao *ser para o para-si no mundo*, deixando o ser, enquanto simplesmente em-si, incólume. A negação que transcende o ser e constitui o *isto* é externa e, por sua vez, não pode nem romper a totalidade do ser nem levá-la a termo, uma vez que os *istos* vêm ao ser *pelo e para* o para-si.

É devido à natureza de duplo ek-stase do para-si, que se nega coincidir com o ser (totalidade) e o faz negando sua coincidência com um objeto sobre o fundo da negação originária, que há mundo. A negação originária é, em suma, remissão ao ser do para-si que, por sua natureza, não coincide com o ser, embora apenas possa existir negando-o (negação radical); mas para que isso se concretize é necessário que o para-si seja negação do ser e negação dessa negação; é assim que a negação, no circuito da ipseidade, produz *istos*. Só há mundo por negação de um objeto particular, mas essa negação requer que o para-si seja, em

---

<sup>239</sup> - EN, p. 232 (245).

<sup>240</sup> - EN, ibidem.

seu ser, negação radical de todo o ser.<sup>241</sup> “Assim, vemos aparecer a determinação como negação externa correlata à negação interna, radical e ek-stática que *eu sou*”.<sup>242</sup>

A negação originária está na origem de toda negação que o para-si é presentemente; ela é condição dessa negação, no sentido de que para que haja negação de *istos* que se mostram no mundo indiferentes e, ao mesmo tempo, parte de uma totalidade, é necessária a atuação de uma negação radical (ser-para-si) que totalize o ser enquanto ser negado, e de uma negação presente do objeto individual. Não são dois momentos ou duas negações, mas a negação apenas pode ser negação pelo concurso da negação interna, que é totalizante, e da negação externa, que é negação presente e se dá sobre o fundo da negação radical. O para-si é presença a *todo o em-si* (negação radical), mas o ser se lhe desvela como um descontínuo de em-sis independentes: “Assim, o *contínuo*, como qualidade formal do fundo, deixa aparecer o descontínuo como tipo da relação externa entre o isto e a totalidade”, já que está calcado na relação interna entre para-si e em-si.<sup>243</sup>

Se for assim, qual pode ser o estatuto da negação externa? Se a negação interna estabelece um nexos entre para-si e em-si, uma vez que ser-para-si é estabelecer-se como aquilo que não é o ser (leva a totalidade ao ser), a negação externa, por sua vez, não é capaz de romper a totalidade do em-si; se a determinação não é proveniente do objeto enquanto tal, também não pode ser devida ao para-si, afinal seria absurdo crer que o para-si pudesse promover negações sintéticas (externas) que deformassem o objeto transcendente, já que nem mesmo a negação interna *modifica* o ser.

O para-si é, em seu ser, negação; o em-si simplesmente é. Assim, “a negação externa não pode ser uma maneira de classificar fenômenos que não passassem de fantasmas subjetivos, nem pode ‘subjetivizar’ o ser, já que seu desvelar é constitutivo do para-si. Sua própria exterioridade exige, portanto, que permaneça ‘no ar’, *exterior* tanto ao para-si como ao em-si”.<sup>244</sup> A determinação resultante da negação externa se dá sobre a negação interna, que é o ser do para-si; porém, é também devida à completa indiferença do

<sup>241</sup> - O termo *todo ser* é aqui utilizado não no sentido de totalidade do ser, já que o para-si não pode, senão abstratamente (na redução, por exemplo), negar o em-si como um bloco; vale lembrar que a negação originária determina o para-si como *aquilo que não é o ser* e, no mesmo ato, totaliza o ser para o para-si. A negação externa, por sua vez, permite que, no circuito da ipseidade, *a massa de ser* transpassada pelo nada que o para-si secreta no ser, apareça como uma *infinidade de istos*, ou seja, é assim que se constitui a ordem de fenômenos.

<sup>242</sup> - EN, p. 232 (246).

<sup>243</sup> - EN, p. 233 (246).

<sup>244</sup> - EN, p. 234 (248).



em-si, que se *mostra* na negação externa promovida pelo para-si. Nesse sentido, o objeto do mundo *tinteiro* não pertence ao ser e, também, não é uma simples impressão subjetiva. As determinações resultam tanto da indiferença do ser (contingência) quanto da busca por fundamentação do para-si. O mundo em toda sua extensão é essa estranha região *entre* o para-si e o em-si.

Em vista da negação radical, não importa a qual objeto o para-si esteja presente: ele é negação. Essa negação é interna (entre para-si e em-si) e se *concretiza* enquanto negação do ser presente; não há determinação do ser, mas a negação permite que o ser se mostre *como ele é para* o para-si, na medida em que é por essa negação que o ser negado se destaca e se revela. Há que se lembrar, porém, que esse *revelar*, mesmo que apenas ocorra na relação entre em-si e para-si, não se dá de forma isolada, mas somente se estiver inserido no projeto de ser do para-si (circuito da ipseidade). É a partir daí que Sartre pode descrever a liberdade e a responsabilidade humana por *tudo o mundo*. Se *ser-para-si é nadificar o em-si que se é e a liberdade é essa nadificação*, o para-si faz todas as coisas livremente por negação do em-si particular sobre o fundo de negação radical que ele é.

Ser para-si é negar toda e qualquer positividade; é sobre seu *ser negação* (que estabelece o ser como *totalidade*) que as negações presentes são possíveis. A negação radical é a nadificação do nada promovida pelo para-si; mas como a nadificação é promovida pelo para-si em seu ser mesmo, isso não significa que sejam duas modalidades de negação: o para-si é, em seu ser, negação radical *de ser*, e as negações presentes são a efetivação concreta dessa negação. A negação radical é a impossibilidade do para-si de coincidir com *qualquer positividade*, o que estabelece um fundo de onde a negação presente, que nega *o ser aqui*, destaca-se. Por ser negação e existir enquanto nega, o para-si *projeta* seu ser *na lonjura* e de lá retira o sentido.<sup>245</sup>

Em um mesmo ato de negação o para-si nadifica a totalidade enquanto nega o ser presente; a negação é seu ser, fruto de sua estrutura ontológica duplamente ek-stática: não coincide com o ser (nega a totalidade) e, por isso mesmo, por ser movimento em direção ao ser e daí arrancar sua *aparência de ser*, também não coincide consigo mesmo. O para-si é o ser que *está preso ao ser* à maneira de fugir do ser e *está distante de si* à maneira de estar

<sup>245</sup> - É dessa maneira que o para-si se temporaliza: a impossibilidade de coincidência, constitutiva de seu ser, faz com que ele se encontre distante de si, em seu passado e em seu futuro, ou, *o temporaliza nos três ek-stases temporais*.

presente ao ser. Essa dupla maneira de *estar fora* coloca seu ser mais próprio como algo a ser alcançado e, assim, alimenta seu movimento perpétuo de negação.

Não é o objeto que, por si, molda a consciência, nem é a consciência que, subjetivamente, determina o objeto. Negar o ser é negá-lo *no todo e em parte*. A determinação, por sua vez, é devida ao para-si, na medida em que é por ele que a determinação vem ao mundo; mas não é devida ao para-si, pois a negação (interna e externa) é seu ser, arrancado da indiferença do em-si e, por isso, o para-si não pode sustentar objeto algum em sua existência. Em contrapartida, a determinação é também indiferença do ser, enquanto essa mesma indiferença o exime de qualquer determinação. É nessa *estranha região* do ser que a determinação vem ao mundo. Optar pelo idealismo ou pelo realismo é *ter uma má perspectiva*, afinal, o mundo está entre o em-si e o para-si.

#### *Para além* do realismo e do idealismo

Após analisar as estruturas imediatas do para-si e mostrar como, a partir delas, é possível que a consciência se relacione com o ser do fenômeno, pode-se fazer um balanço no sentido de avaliar se Sartre consegue, com sua ontologia fenomenológica, cumprir seu objetivo, qual seja, superar a aporia do realismo e do idealismo. Para tanto, vale lembrar, é necessário afirmar a presença *real* do mundo e absoluta espontaneidade da consciência. Uma vez que a solução husserliana descambou para o idealismo, é necessário não somente reescrever a fenomenologia desde o início, mas também conduzir a interrogação para o campo da ontologia; e é justamente essa resposta global que agora interessa.

O primeiro problema a ser avaliado é se Sartre consegue manter a absoluta positividade do ser, afinal sua crítica do nada tem como pressuposto que o ser simplesmente *é*. O nada, ainda que figure no mundo e seja condição para que haja objetos determinados, *não é*. Mesmo sendo condição para que o mundo aconteça ao em-si, o nada não pode, em momento algum, ser intencionado, o que impede, por princípio, que possa ser contraposto ao ser. O nada se encontra no para-si como aquilo que o separa de si mesmo e por ele é levado ao ser; é assim que a constituição do mundo é possível. O nada, distância que separa o para-si de si mesmo, permite o circuito da ipseidade que leva a ausência de ser, estrutura imediata do para-si, ao transcendente; o ser enquanto ser continua incólume

quando alcançado pelo nada, afinal, *não sendo*, o nada não pode, em hipótese alguma, modificar o ser. Noutros termos, ainda que o nada separe grandes massas de ser em coisas, ele o faz *pelo* e *para* o para-si no mundo. Em momento algum o nada é razão de mudança *no* ser.

Então, como entender que desde a primeira parte de *O Ser e o Nada*, Sartre afirme renitentemente que o nada deve surgir da plenitude do ser? Essa exigência remete à negação originária, ou, ao acontecimento absoluto que é o aparecimento do para-si. Não se trata, conforme Sartre entende que seria para a metafísica, de descrever *como* se dá o aparecimento do para-si; porém, uma vez que ser-para-si é negar o em-si, decorre daí que tanto o para-si quanto o nada que o faz existir como ruptura, devem surgir da plenitude do em-si. É o ser que deve estar na origem do para-si e, conseqüentemente, do não-ser. Porém, o surgimento do para-si em nenhuma medida modifica o em-si, que continua, enquanto em-si, em sua absoluta plenitude; se o para-si, por suas estruturas imediatas, mostra-se como projeto de fundamentar-se no em-si (projeta-se como *em-si-para-si*), o para-si *deve ser* em-si degradado em busca de fundamentação.

A noção de fundamento vem ao mundo pelo para-si, o que significa que é preciso estar distante de si para buscar fundamentação. Ora, o em-si é plenitude e coincidência absoluta com ele mesmo, o que deixa claro que a única possibilidade dele buscar fundamentação é rompendo-se, tornando-se distante de si; decorre daí que, feito isso, já não se trata mais do em-si, já que houve ruptura em seu ser, mas do para-si. A fundamentação almejada após a ruptura do ser (aparecimento do para-si) é impossível, afinal *busca coincidir com a impossibilidade de coincidência* (para-si). A negação originária, que faz com que o para-si surja do ser, promove a totalização do em-si; o ser *passa à existência* como totalidade destotalizada e permite a relação entre para-si e em-si.

Entretanto, como é possível chegar a tais conclusões se o em-si, por ser absoluta positividade, não comporta relação, e permanece, em sua plenitude, como *fechado*, *em-si*? Sartre não está alheio a essa questão, tanto que afirma que a ontologia fenomenológica apenas pode descrever estruturas de ser e não acontecimentos. *Como* isso se dá, vale lembrar, é da alçada da metafísica. Mas a análise do ser-para-si mostra que de alguma forma ele *é* e, ao mesmo tempo, *não é*. É a partir do *cogito* pré-reflexivo que Sartre chega a essas conclusões, afinal, o ser, em sua plenitude, apenas pode ser alcançado pelo nada.

Ainda assim, pela via negativa, é possível fazer afirmações sobre o ser. Toda a estrutura do em-si é deduzida a partir das exigências do ser-para-si; é de forma regressiva, ou, tendo como ponto de partida o concreto, que Sartre produz sua ontologia e não o caminho contrário. O mais fundamental, que estaria no início, apenas pode ser tematizado por último e, ainda assim, sem que isso tenha a pretensão de certeza. A ontologia de Sartre não descreve *acontecimentos*, mas estruturas de ser.

É por isso que nem mesmo a negação originária pode romper a plenitude do ser; por seu surgimento o para-si se encontra como aquilo que *é* e que *não é* o ser; a contrapartida é a totalidade que é levada ao ser. Porém, essa totalidade se apresenta ao para-si, que sendo ruptura em seu ser, concebe o ser como totalidade destotalizada. O ser enquanto ser não é, em momento algum, modificado, mas permanece *sendo o que é*. Mesmo assim, resta a pergunta: como se dá a *repartição de grandes massas de ser em coisas*? Primeiramente, a negação originária rompe a totalidade ontológica em para-si e em-si, sendo que esse último mantém a coincidência absoluta consigo mesmo, enquanto o primeiro *aparece* como presença a si e ao ser. Para isso, o para-si deve ter *o nada* como distância de si; a negação (o para-si é, num mesmo ato, negação do ser e de si) faz com que o nada seja levado ao mundo e, com isso, possibilita o circuito da ipseidade. De fato, ao levar o nada ao ser, o para-si faz com que apareça um mundo, constituindo assim a ordem dos fenômenos. Mas, como isso é possível se não ocorre nenhuma mudança no em-si?

Porque o ser-em-si só pode ser alcançado pelo nada, a determinação que constitui o *isto* é uma negação ideal. Então, se *nada*, pela ação do para-si, alcançou o ser, o que pode ter ocorrido ao ser? *Nada*. É essa exigência que está na origem da pretensão sartriana de manter sobre uma mesma rubrica a absoluta positividade do ser e, também pelo nada, que separa o para-si de si, a absoluta autonomia da consciência. Ao ser alcançado por *nada*, o ser continua pleno; porém, ao ser alcançado pelo nada, no circuito da ipseidade (presença a si, facticidade, valor e possíveis), o mundo acontece ao em-si. Então, poder-se-ia objetar que, dessa forma, Sartre não consegue superar o idealismo. Sartre continua na mesma posição que norteou sua crítica a Husserl. Será?

Parece que não, afinal o em-si não está diluído nas suas *formas de ser* no mundo, conforme Sartre entende que seria para Husserl. O mundo é promovido pela negação que o para-si é, mas o que ele nega é o *em-si* mesmo, em pessoa; embora a ordem dos fenômenos

seja produzida pelo para-si (ideal, portanto), essa ordem é *sustentada* pelo em-si, já que sendo apenas negação, a consciência só poderia produzir *fantasmas subjetivos*. O mundo para Sartre não é o mundo *reduzido*, mas mundo *real*; noutros termos, o mundo é a estranha região *entre* o para-si e o em-si, *promovido* pelo para-si e *sustentado* pelo em-si. Não é possível reduzir a regiões estanques para-si e em-si, pois, mesmo que o ser não tenha necessidade do para-si para ser (ele simplesmente *é*), é pelo para si que ele pode vir ao mundo. É o para-si que faz com que exista *um todo* e *os istos*.

Com isso, Sartre mantém a absoluta positividade e, ainda assim, a presença *real* do ser no mundo. Mas e a autonomia da consciência? É que, sendo negação, a consciência não é de forma alguma determinada, nem pelo passado, nem pelo futuro, nem pelo senso íntimo e, nem mesmo, pelo em-si. A consciência *é sua determinação*, e o faz livremente assumindo a contingência do ser, contingência essa expressa em sua facticidade. A consciência permanece absolutamente livre, já que está separada de si por *nada*, e *nada* pode determiná-la; por isso, busca sem sucesso superar a distância que a separa de si rumo a um modelo de faltado (ser-em-si-para-si) irrealizável. É essa estrutura de ser que está na origem do mundo e é essa a solução que a ontologia fenomenológica de Sartre oferece como superação da antinomia do realismo e do idealismo.

Enfim, pode-se com isso considerar respondida a questão que norteou a leitura de Sartre desde seu primeiro texto filosófico (*A transcendência do Ego*) até a segunda parte de *O Ser e o Nada*? Sim e não. Sim porque, em boa medida, todas as questões (e, por que não, contradições) encontradas nesse percurso foram dissipadas com a análise das estruturas imediatas do para-si e da transcendência; não, porque justamente nesse ponto evidencia-se uma questão de máxima importância para a filosofia que, ainda sem a pretensão de ser levada a cabo, deverá ao menos ser ponderada. Trata-se da relação entre ser e nada, afinal a solução apresentada por Sartre o filia à Parmênides; sua alternativa para a contradição do realismo e do idealismo está sustentada na máxima *o ser é, o nada não é*. As considerações finais dessa dissertação terão como tema exatamente o mote da ontologia fenomenológica de Sartre: pensar radicalmente o negativo permite *de fato* uma alternativa para o problema ontológico?

## Impossibilidade do ser total

A solução de Sartre para o problema da relação entre em-si e para-si exige que o para-si seja uma fissura no ser pela qual o nada *surge* e, mais do que isso, o para-si deve ser queda do em-si rumo a si mesmo com intuito de se fundamentar – o para-si é em-si que se degrada. A estrutura de ser do para-si indica que ele é o em-si antes da negação, ou seja, há apenas o ser que se mostra em duas acepções; mas também, Sartre se adianta em lembrar que não pretende com isso dar uma resposta final a respeito do tema. A partir das exigências do ser-para-si, *tudo se passa como se fosse assim*. Por isso, sendo a falta no ser para-si, falta de *si*, ele busca o que falta a si no em-si; tendo como *modelo* de faltado um ser normativo (ser-em-si-para-si), a busca de completude é irrealizável e insuperável.

Decorre daí que a fenomenologia é, para Sartre, a recuperação de uma instância fundamental onde para-si e em-si coexistem; é o ser mesmo que está ali presente. Sua crítica a Hegel o mostrou bastante: tomar ser e nada em separado é partir de noções abstratas de ser e de nada. Sartre se mantém fiel à sua primeira compreensão de fenomenologia, no sentido de *falar das coisas mesmas*, ou seja, falar do mundo enquanto *em-si*; é o que mostra sua crítica a Husserl que, ao efetuar a redução fenomenológica, reduz o ser a *maneiras de ser*. Sartre pretende falar do mundo enquanto mundo, em sua *realidade*.<sup>246</sup> Para isso, o ser deve sustentar o existente e, em momento algum, pode ser reduzido à consciência (não há entificação do ser).<sup>247</sup>

O ser é anterior ao nada e, assim, o mundo, conforme *aparece*, é uma desordem do em-si. A pergunta é imediata: como isso é possível se o em-si não mantém relações? Tudo se deve ao para-si que não coincide com ser algum, mas é *livre obrigação* de ser intuição reveladora de algo. A consciência *tem o nada* como distância insuperável que a separa de si; *a consciência individual* nadifica o nada em seu ser. Dessa feita, não é possível falar de

<sup>246</sup> - IP, p. 87 a 89.

<sup>247</sup> - Gerd Bornheim, em *Sartre – Metafísica e Existencialismo*, afirma que “Realmente, se se entende o para-si como um não-ser, um nada de ser, ele só pode ser imaginando um ser que ele não consegue ser. Tudo se passa, assim, como se o para-si devesse ser criador do em-si, e em certo sentido isso de fato se verifica” (BORNHEIM, p. 174). Mas vale lembrar que se Sartre afirma que o para-si *não-é*, o que exige um ser transcendente; a análise do para-si mostra, também, que de alguma forma o para-si *é* e tem na facticidade a necessidade de sua contingência originária (herança, por assim dizer, do em-si). Mais adiante, Bornheim conclui que “é de dentro do para-si que podemos justificar o em-si. E então, como evitar a suspeita de idealismo?” (ibidem). De fato, caso se tome o para-si apenas sob um de seus aspectos (ele não-é), o resultado é o idealismo; mas há um outro lado a ser levado em conta: o para-si, de alguma forma, é.

um nada em geral em oposição ao ser, mas do nada circunstanciado. Então como reunir nada individual ao ser? Sartre nega que isso seja possível, afinal, se a consciência segrega o nada no ser, “não cabe interrogar a respeito da maneira como o para-si pode unir-se ao em-si, já que o para-si não é, de forma alguma, uma substância autônoma”.<sup>248</sup> Sartre se esmera em mostrar que há relação entre para-si e em-si – o problema que não se coloca é o *como*. Isso porque a ontologia, segundo ele, se resume a mostrar que porque há ser, pode haver nada; por isso, há mundo.

Saber *como* se dá o surgimento do para-si vai além da ontologia; sendo fenomenológica, apenas é possível partir do *concreto*, do mundo como totalidade singular. Responder questões anteriores ao que *está aí*, que prescindam da realidade (questões sobre a *origem* dessa realidade) é trabalho da metafísica. O momento do acontecimento absoluto (em-si que se degrada em para-si) incorre no mesmo problema: o para-si, sendo ruptura em seu ser, pode perguntar-se sobre sua origem. Mas, para a ontologia, é indiferente a resposta a essa questão, afinal a circunstância em que surge o para-si é um *acontecimento* e a pesquisa ontológica apenas pode explicar estruturas de ser. É a partir das estruturas imediatas do para-si que Sartre formula respostas para superar o idealismo e o realismo.

Então, ontologicamente, como é descrita a relação dos seres em-si e para-si? Estariam eles justapostos? Não, pois o para-si não existiria se não fosse o em-si, já que uma intenção que intenciona o nada seria nada absoluto, isto é, indizível. É possível afirmar, então, que há apenas o ser? Também não, afinal a união entre em-si e para-si não é externa, mas *interna*.<sup>249</sup> Como entender que o ser seja para-si e em-si? Essa dualidade, no campo da existência, tende a se perpetuar. Para poder considerar o existente apenas *o absoluto*, é necessário que suas estruturas, embora diversas, comportem uma síntese unitária, ou seja, que em separado essas estruturas não passem de abstrato. Isso é válido para o nada que, considerado a parte, não é mais que *negação do ser*; entretanto, o mesmo não pode ser dito do em-si, que simplesmente é.

Decorre daí que o Ser uno é *impossível*. Esse *ser total* deveria ser de tal forma que sua existência fosse síntese unitária do ser da consciência (que conforme foi visto, *é e não*

<sup>248</sup> - EN, p. 712 (753-754).

<sup>249</sup> - “Se a consciência está vinculada ao em-si por uma relação *interna*, não significará que articula-se com este para constituir uma totalidade, e não será a essa totalidade que se dá a denominação de *ser* ou de realidade? Sem dúvida, o para-si é nadificação, mas a título de nadificação, ele *é*; e é em unidade *a priori* com o em-si”. EN, p. 716 (758).

é) e do em-si. Mais uma vez aparece a noção de faltado, ou seja, o ser total apenas pode existir como *ens causa sui*, já que seria em-si fundamentado pelo para-si e idêntico a si mesmo. O ser uno e total é levado por Sartre para o campo do possível, do projeto humano por excelência; daí a necessidade de seu constante fracasso, afinal “o real é um esforço abortado para alcançar a dignidade de causa-de-si”.<sup>250</sup> Na mesma medida em que não há realização do *faltado* do para-si, ainda que a relação em-si e para-si seja indissolúvel, não há possibilidade de alcançar o *ser uno*.

E como admitir a relação demonstrada por Sartre se o em-si e o para-si aparecem desintegrados e sempre almejando ser uno, ser síntese? Se sua unidade é sempre indicada e sempre impossível? “É o perpétuo fracasso que explica a indissolubilidade do em-si e do para-si e, ao mesmo tempo, sua relativa independência”.<sup>251</sup> Sartre afirma que há um hiato entre ser e existente, hiato esse ilusório, já que é impossível passar de uma noção a outra. Por isso, pode-se falar indefinidamente em dependência ou independência do para-si e do em-si – o ser se mostra uma totalidade destotalizada. Mais uma vez, está a cargo da metafísica o trabalho de decidir se o que ocorre é uma dualidade seccionada (no sentido de dois seres eternamente separados e dependentes) ou uma desintegração do ser (o ser total que, num dado momento, cindiu-se em para-si e em-si).

A ontologia de Sartre tem como pressuposto a possibilidade de, ao se dirigir àquilo que aparece, relacionar-se com o ser e não com um indicativo dele. Nesse sentido, sua ontologia é fenomenológica e se propõe abarcar a totalidade do real, entendendo-se essa totalidade como relação ao ser e manutenção da subjetividade. Dessa feita, não cabe questionar sobre a pertença do *em-si* e do *para-si* a um *ser-em-geral*, afinal isso indica uma opção monista para a noção de ser; além disso, note-se que essa questão pressupõe, para sua resposta, um conhecimento sobre a *origem* que, segundo Sartre, é da alçada da metafísica.<sup>252</sup> Entretanto, a consciência é *secreção de nada* no (e pelo) ser – está posto o problema filosófico da relação entre ser e nada.

---

<sup>250</sup> - EN, p. 717 (759).

<sup>251</sup> - EN, p. 717 (759).

<sup>252</sup> - “Chamamos de metafísico, com efeito, o estudo dos processos individuais que deram origem a esse mundo aqui como totalidade concreta e singular”. EN, p. 713 (715).



## A negatividade em questão

Ao partir da crítica da idéia de nada, Sartre insere a problemática de sua filosofia no âmbito humano, onde ser e nada estão *presentes*. Pensar a totalidade, conforme o caso da introdução de *O Ser e o Nada*, é pensar o *ser total* que está para além do mundo fenomenal, como hipótese. Nesse sentido, não é possível produzir uma filosofia que almeja explicar a totalidade enquanto se faz ontologia – uma filosofia que se pretenda capaz dar conta do ser total deverá ser metafísica. Por isso, embora haja a indicação de dois seres resultantes da cisão de um ser-em-geral, não é possível encontrar na filosofia de Sartre uma resposta cabal para a questão. Ainda assim, esses dois seres (para-si e em-si) em ininterrupta relação apresentam-se como condição de possibilidade para que haja mundo. Também por isso o ser se mostra cindido, ele se mostra *em-si e para-si*. Tal qual os fenômenos consciência e mundo se dão, e apenas se dão em relação, o mesmo acontece com o ser: aparece sempre remetendo do para-si ao em-si e do em-si ao para-si. Há relação prévia (para-si e em-si) e, por isso, há mundo e há *consciência*.

Devido ao hiato no ser, a ontologia sartriana é do em-si e do para-si, sendo ambos de mesma natureza e existentes em relação. O nada, por sua vez, permeia o ser e permite que haja fenômeno; ao mesmo tempo, o nada impede que a consciência coincida consigo. É por essa impossibilidade de coincidência que se pode falar em mundo organizado, ou, o mundo é possível porque, ontologicamente, há o nada indeterminado no seio do ser. Mas, na mesma medida que esse nada é pressuposto para que haja mundo, há que se ressaltar que a *falta no mundo* não pode ser imputada ao ser, já que a ele não falta coisa alguma. A compreensão de falta se dá para a realidade humana, é falta que o homem sente de si mesmo, que o para-si tem de *si* e sua impossibilidade de produzir o ser *em-si-para-si* (circuito da ipseidade). É apenas nesse sentido que Sartre pode afirmar que o nada é interior ao ser, afinal, o nada aparece na indissolubilidade da realidade humana no mundo.

Esse é o fundamento da ontologia fenomenológica de Sartre, pois, uma vez que toma como ponto de partida a crítica do nada, mantém válida a subjetividade sem partir da consciência, respeitando que a consciência surge dum campo que a precede, qual seja, a pré-reflexividade. Sartre não isola a consciência de sua origem e, com isso, não resolve a relação ser e nada à revelia do mundo, desconsiderando o dado. “A experiência filosófica

passa a ter seu domínio próprio naquele ‘haver algo’ anterior à instauração da cisão entre sujeito e objeto”.<sup>253</sup> O *prévio* para Sartre é o ser, a indiferenciação entre sujeito e objeto ou *mundo* antes da cisão (âmbito pré-reflexivo). Entretanto, fenomenalmente, o em-si e o para-si se mostram em relação, perpassando um ao outro; há *ser* e *nada* no mundo e por isso há mundo.

O que significa dizer que o nada é interior ao ser? A crítica do nada é sem dúvida radical, pois mostra que o nada não poderia ser nem anterior nem contemporâneo, mas deve nascer do coração mesmo do ser.<sup>254</sup> Se as condutas humanas podem oferecer respostas negativas, isso não se deve ao juízo, mas antes, ao nada em estado puro. E esse nada, não podendo tirar de si forças para que venha ao ser, nasce da negação primordial do ser. Assim, se a consciência *encontra* o negativo no mundo, é porque nega a negação primeira do para-si ao em-si (nadifica o nada em seu ser). O para-si é o ser responsável pelo nada, é o ser que, ao buscar fundamentação, nega-se enquanto em-si, mudando-se em para-si; o homem, por sua vez, nega o nada em seu ser e faz com que haja nada no mundo e, conseqüentemente, mundo. Por isso, embora a *falta* seja encontrada no mundo (sendo o fenômeno *sustentado pelo ser*), ela não pode ser imputada ao ser, ao qual *nada* falta. É o homem que, sendo *falta para-si*, leva a falta ao mundo; em vista de *seus possíveis*, o homem leva ao mundo o faltante que se realizaria num faltado que é *sua* possibilidade.

A crítica do nada tem por mote que *o ser é, o nada não é*: assim nega-se radicalmente qualquer positividade ao nada e qualquer negatividade ao ser. Está aqui um problema no interior do método de Sartre, afinal afirmar a anterioridade e positividade do ser não é ir além do concreto (metafísica)? Mais do que isso, Sartre não nega simplesmente que o nada seja; indica que o ser comporta duas regiões que se relacionam e que, se há o nada, originariamente esse precisa vir do ser. Mas, ao que parece, o que Sartre critica é uma dialética que propõe um modelo totalizante e unificador, um modelo que pensa apenas o ser uno, afinal, isso romperia a absoluta positividade do ser, levando a contradição (ser e não ser), característica da consciência, ao ser. A filosofia, ao menos enquanto fenomenológica, não pode partir de (ou concluir com) modelos totalizantes, sejam unificadores ou dualistas. É essa a razão pela qual Sartre se nega a optar, seja pela unidade ou pela dualidade do ser;

<sup>253</sup> - PRADO JÚNIOR, p. 205. (Comentando Bergson).

<sup>254</sup> - EN, p. 58-59 (64-65).

qualquer opção desse tipo refere àquilo que vem antes do que é – e isso é fazer metafísica. Sartre pensa o ser como anterior ao nada ao mesmo tempo em que esse segundo é desprovido de ser, *não é*, e vem ao mundo pela realidade humana; enfim, Sartre produz um livro de filosofia fundamentado na *absoluta negatividade do negativo*.<sup>255</sup> Mesmo não sendo, o nada é condição de individuação, tanto da consciência em relação ao ser, quanto do mundo nos seus vários *istos*. Sem o nada não haveria mundo e, ainda que o ser continuasse sendo, estaria fechado em si e estéril.<sup>256</sup>

*O ser é, o nada não é.* A filiação de Sartre a Parmênides permite uma filosofia que *mantém a autonomia da consciência e a presença real do mundo*; mas, para isso, é preciso não partir de noções anteriores ao dado e, assim, não construir uma totalidade que resolva em definitivo todas as contradições do real, sejam essas entre consciência e mundo ou entre ser e nada. A máxima parmenidiana não é um mote para suprimir a dualidade, para fundar uma ontologia que se pretenda absoluta, ou, um sistema único que dê conta da origem e totalidade do real. Se Sartre se apropria da máxima *o nada não é*, mantém a seu lado que *o ser é*. As dificuldades da realidade humana continuam operando, mas podem ser vistas de uma perspectiva segundo a qual não se sacrifica nem a realidade do mundo (ser) nem a subjetividade (nada).

A tese da positividade absoluta do ser não suprime o nada, mas traz seu efeito para o nível fenomênico, pois, se para Bergson, “ao ser expulso do Ser, o Nada passa [va] a ser a estrutura da práxis e o modo humano de existência”, Sartre segue o mesmo caminho.<sup>257</sup> O mundo é individuação promovida pela ação do homem que, ao nadificar o nada em seu ser, leva-o ao ser e promove a existência do mundo (ordem dos fenômenos). A ipseidade (falta, faltante, faltado) é a máxima expressão disso. Por outro lado, o homem existe no modo de *ser o que não é e não ser o que é*, tendo seu ser definido com relação àquilo que ele nega ser, ou seja, o em-si. Por tirar a negação do âmbito do ser (o ser não é tese negada pelo nada antítese; o mundo não é, portanto síntese dessa negação), Sartre pode determinar a estrutura da subjetividade humana e sua relação com o ser. A objeção de que isso pode ser identificado com o idealismo, no sentido de que a consciência, por semear o nada, faz com

<sup>255</sup> - BEAUVOIR, p. 222.

<sup>256</sup> - “Assim o mundo, por natureza, é *meu* na medida em que é correlativo em-si do nada, isto é, obstáculo necessário para além do qual eu me encontro com isso que sou sob a forma de ‘ter que ser’”. EN, p. 149 (157).

<sup>257</sup> - PRADO JÚNIOR, p. 215.

que haja ser, perde seu efeito, já que a ontologia sartriana mostra que o ser continua intacto e, ainda assim, presente (não *sofre* a ação do para-si); além disso, o mundo se dá, ontologicamente, sustentado pelo ser e determinado pelo nada.

A relação entre para-si e em-si não é de simples conhecimento, mas um *vivido* pelo qual o ser se mostra. A relação com o ser está na *experiência*, já que a consciência mantém com ele uma relação original (pré-reflexiva) e, ainda assim, não o modifica. Ao mesmo tempo em que a consciência é espontânea (promove a revelação do ser), ontologicamente perdura a impossibilidade da negação total, da contraposição do nada ao ser. Sartre afirma que para que o mundo exista é preciso que haja determinação – mas “toda negação que não pertença ao ser que tem-de-ser suas próprias determinações é negação ideal”.<sup>258</sup> Com isso, o ser está presente no mundo e a negação do ser produz *fenômenos* sem que, para isso, o ser seja modificado. A negação está restrita ao âmbito do para-si.

Nesse sentido, Sartre critica posturas que afirmam o nada como anterior ou contemporâneo do ser; defende sua posterioridade, desde que essa negação não recaia sobre a totalidade do ser. A negação que permite que haja mundo tem por fundamento um nada puro, é verdade, mas um nada que *surge* no e pelo ser (para-si) como tentativa de fundamentação, afinal, por isso se pode falar em para-si. E se há negação, é uma negação localizada – o para-si nega em seu ser aquilo que poderia fazê-lo coincidir consigo e não a totalidade de um ser que é plena positividade. O para-si não pode ser seu nada (coincidir consigo) na mesma medida em que não pode coincidir com o ser; assim, o homem existe em *duplo ek-stase*. Do mesmo modo, a negação externa não é negação do ser em geral, mas negação da negação primordial pela qual o para-si se estabelece.

Sartre formula uma filosofia na qual a subjetividade, sendo pura negatividade, garante ao ser plena positividade; uma filosofia que mantém o nada como horizonte no qual o mundo aparece; uma filosofia da facticidade humana, pela qual o fenômeno e a consciência não passam de secreção do nada que, sem tocar a totalidade do ser, permite que haja mundo. O nexos utilizado por Sartre para justificar a relação entre sujeito e objeto é o pré-reflexivo, mas isto a partir de sua relação atual. Sartre não produz uma filosofia que almeja a totalidade, mas organiza todas as experiências a partir da condição humana. Segundo Sartre, a dicotomia entre sujeito e objeto (ou consciência e mundo) não existe,

---

<sup>258</sup> - EN, p. 234 (248).

mas aparece quando se parte apenas de um dos termos da relação. É da *relação* que Sartre produz sua ontologia, ou seja, não havendo possibilidade de partir do início, parte do dado e descreve por hipótese aquilo que o antecede pela via negativa.

Sartre faz uma filosofia da finitude. No entanto, essa filosofia não pode se prender ao para-si, mas deve se lançar rumo a um ser normativo. Por radicalizar a crítica da idéia de nada, Sartre pode explicar o mundo sem abrir mão da subjetividade e, ao mesmo tempo, garantir que essa relação seja com o ser mesmo. Sartre supera o idealismo e o realismo por não optar nem pelo mundo nem pela consciência: esses são a expressão única da relação entre ser e nada. Não há, na filosofia de Sartre, o *nada* oposto ao *ser* (o nada não é) na mesma medida em que não há *consciência* oposta ao *mundo* (há apenas *mundo*). Isso só é possível mantendo-se a relação entre ser e nada enquanto se afirma a absoluta positividade do ser e a absoluta negatividade do nada. De outra forma, criar-se-ia um bloco, uma totalidade que comportaria toda contradição e, como tal, a descrição do mundo seria abstrata.

## Conclusão

A filosofia de Sartre, desde sua aproximação com a fenomenologia de Husserl até a fase de *O Ser e o Nada*, pode ser concatenada em um único objetivo sobre o qual foi estruturada essa dissertação: a obsessão por manter o homem absolutamente livre e, ao mesmo tempo, mostrar que o homem está de fato em relação com os objetos no mundo. Isso se expressa pela recusa do idealismo e de toda filosofia que seja abstrata ou que apresente conceitos ou leis universais; Sartre anseia partir do *concreto* e, dele, descrever o *real*. Assim, ainda que ao longo de sua obra haja mudança no que se refere ao sentido, é esse princípio que a norteia: poder discursar sobre o mundo *concreto*, descrever a *realidade* do mundo e manter a *autonomia* da consciência; com esse objetivo Sartre aproxima-se de Husserl e, ao final de *A transcendência do ego*, defende apaixonadamente a fenomenologia como a mais alta expressão de filosofia realista.

De fato, se se levar em conta o modo como Sartre reage à filosofia desenvolvida pela academia francesa no período em que lá esteve, é compreensível sua compulsão pela concretude do mundo, pela realidade das coisas; parecia urgente a possibilidade de discursar sobre o *real*. Para isso, o primeiro adversário era a filosofia da representação, contra a qual a fenomenologia husserliana, ou melhor, a *intencionalidade*, serviu como uma luva. Por ela, Sartre pôde purificar a consciência que, sendo um *vazio*, não poderia ter conteúdos e, dessa forma, estaria assegurada a transcendência do mundo. Mas o preço foi alto, afinal, para isso foi necessário afirmar a consciência como *nada*, consciência do mundo e *de si* que, embora livre e em relação com o transcendente, está longe do *homem livre* e da *relação com o mundo* almejados.

Mesmo assim, Sartre continua fenomenólogo e escreve, sob inspiração de Husserl, dois outros livros nos quais, ainda que esse não seja o tema principal, continua buscando falar do *mundo concreto*. Sua tentativa é, aparentemente, reabilitar a fenomenologia husserliana a partir de sua ótica, ou seja, manter a liberdade que a intencionalidade lhe proporcionava e mostrar que não é apenas com a aparência do objeto que a consciência se relaciona, mas com o objeto mesmo, *em pessoa*. É nesse sentido que se insere o problema da imagem e, mais tarde, as análises do imaginário; e é nesse sentido que os problemas com a fenomenologia vão se agravando, pois, para Sartre, uma vez que se efetue a redução, não

é mais possível distinguir entre *imaginar* e *perceber* o mundo. Independente do quanto Sartre pudesse estar equivocado na sua compreensão da obra de Husserl, foi essa dificuldade que o fez aproximar-se de Heidegger e, enfim, apoderar-se novamente do discurso sobre o *real*.

É a partir do conceito heideggeriano de *ser-no-mundo* que se encontra a guinada mais expressiva em sua obra: as questões localizadas, como por exemplo, a produção de uma psicologia fenomenológica, são abandonadas e Sartre, de um só golpe, apresenta uma ontologia fenomenológica; mais ainda, a própria fenomenologia é reescrita desde seu início. As tentativas de reabilitar a fenomenologia de Husserl sempre esbarraram na perda da *concretude* do mundo, afinal, tratava-se do mundo reduzido e por isso, na compreensão de Sartre, *irreal*. Mas não era só isso; a filosofia de Husserl apresentava a *hylé*, matéria subjetiva que vinha preencher a consciência, colocando em risco sua translucidez e, por consequência, sua autonomia. Enfim, era preciso abandonar a filosofia husserliana e aproximar-se de Heidegger.

A aproximação com Heidegger, porém, deve ser mediada, afinal Sartre dispunha de uma gama de problemas que ele desenvolveu com base na sua leitura de Husserl que não lhe permitia simplesmente apropriar-se da analítica existencial. Era preciso resolver aquilo que ficou pendente com o antigo mentor; era preciso produzir razões teóricas para reescrever a fenomenologia. E Sartre o faz, não há dúvida, mostrando de que maneira a fenomenologia husserliana reduz *o ser a seus modos de ser no mundo* e, assim, mascara a dualidade por trazer à luz o fundamento de toda dualidade. Na compreensão de Sartre, os problemas que geravam a impossibilidade de discursar sobre o mundo *concreto* tinham por origem a redução; porém, continuar utilizando a fenomenologia husserliana ao mesmo tempo em que não efetua a redução é um contra-senso. Melhor reescrever toda a fenomenologia.

O novo início que Sartre imprime em sua filosofia comporta elementos tomados de Heidegger e mantém, por sua vez, elementos da filosofia de Husserl. O *ser-no-mundo* é declaradamente a saída para, em contraposição à redução, retornar ao *concreto*; mas certamente não se trata do *Dasein*, e sim da consciência intencional. Sartre pretende manter a autonomia da consciência, ganho inalienável das análises que antecedem *O ser e o Nada*, e coaduná-la com a analítica existencial. É o primeiro grande problema para o qual sua

originalidade é colocada em ação: se ser absolutamente livre e estar em situação pode parecer uma contradição, essa contradição não é mais que aparente caso o mundo, em toda sua complexidade, seja *produzido* pela negação que a consciência é. Mas como mostrar que a consciência é negação? Como passar, sem atropelos, de *nada* para *nadificação*?

A fenomenologia, na versão de Sartre, não efetua a redução, mas tem como ponto de partida a *análise objetiva de condutas* do homem no mundo. E o argumento para esse novo ponto de partida é que a dualidade insuperável, à qual invariavelmente levam todas as tentativas de se produzir uma ontologia, tem como origem um engano metodológico, qual seja, *tomar em separado o que existe junto*. Assim, é a partir da relação, da lida do homem no mundo, o melhor meio de buscar entender o que é o homem, o que é o mundo e a natureza da relação que os une. Está assim estruturada a fenomenologia pelas mãos de Sartre. As condutas analisadas, por sua vez, além de remeterem da consciência ao objeto, trazem um complicador para a relação: a possibilidade do não-ser transcendente. Está Sartre definitivamente no terreno da ontologia, ou, conforme ele denomina, da ontologia fenomenológica.

É a partir daí que se coloca o problema da relação entre ser e nada na filosofia de Sartre. A análise de condutas mostra que o homem tem um comportamento voltado para o não-ser, e o nada é encontrado no mundo. Para que seja assim, é preciso dar conta da origem do nada, ou seja, se *o nada não é*, ele deve ser fundamentado em algum ser. Eis uma outra contradição com a qual Sartre se depara e, mais uma vez, apresenta uma resposta cabível: o nada deverá, então, ser fundamentado no ser-para-si. Do nada intramundano, ou, da possibilidade de não-ser transcendente, Sartre chega ao nada em estado puro, qual seja, aquilo que separa a consciência de si mesma na absoluta imanência do *cogito*. Com isso, ele produz a justificativa que faltava para sua fenomenologia: a consciência é, em seu ser, negação do transcendente; se o transcendente for *colocado entre parênteses*, conforme ocorre na fenomenologia de Husserl, não sobra nada. Está assim impossibilitada a redução.

Porém, sem *reduzir* o mundo, como é possível descrever a relação de maneira que não se trate de um realismo ingênuo? É que, se a redução está impedida, toma seu lugar a reflexão purificada, qual seja, aquela que não parte de *leis gerais* que antecedem o dado, mas está circunscrita àquilo que se apresenta imediatamente à consciência. Esse apresentar imediato não tem, na filosofia de Sartre, o sentido de simples aparência; isso porque a



análise de condutas mostra que a consciência é negação do ser e negação de si. Noutras palavras, a consciência é negação do ser, o que impede que se efetue a redução, afinal não restaria coisa alguma; mas a consciência é também negação de si, o que a faz livremente direcionar-se ao transcendente e, dessa forma, *sair de si*, estar presente ao mundo. A reflexão purificada, por não encontrar em si mesma nada positivo no qual possa se prender, relaciona-se com o transcendente e, por isso, está apta a discursar sobre seu ser e sobre o mundo.

A solução que Sartre formula para as dificuldades circunstanciais de seu pensamento, tais como mostrar o engodo da redução fenomenológica e a necessidade de uma reflexão purificada, tem em comum a utilização da negação. Se for retomada a contradição entre absoluta liberdade da consciência e a necessidade da situação, nota-se que também esse problema foi resolvido a partir da negação. Porém, essas questões se dão no âmbito fenomênico ou são apenas dificuldades metodológicas; a maior função da negatividade está resguardada para a composição da ontologia. E, também ali, o objetivo será manter a absoluta *autonomia* da consciência e a presença *real* do mundo, o que requer afirmar a impossibilidade de coincidência no ser-para-si e sua relação *direta e necessária* com o transcendente.

O problema da relação entre ser e nada se coloca para Sartre a partir do nada que, na sua compreensão, *não é*. Isso exige, por sua vez, afirmar que *o ser é*. O ser é absoluta positividade e coincidência consigo mesmo; assim sendo, por que não há ser em toda parte, e o nada pode ser *encontrado* no mundo? Como dissolver a contradição que afirma ao mesmo tempo o ser e o nada? Negando ao nada toda e qualquer positividade, reduzindo-o simplesmente a não-ser, conferindo-lhe um coeficiente de passado, de *não mais*. O nada não é e, por isso, não pode ser contraposto ao ser. O nada é nadificado, não carrega consigo nenhuma possibilidade de ser. Porém, apenas negar qualquer nível de positividade ao nada resolve a questão? Cabe ponderar sobre esse problema.

A descrição das estruturas imediatas do ser-para-si mostra que, pelo movimento negativo do para-si em relação ao ser, o mundo acontece ao em-si; esse acontecimento se dá pelo para-si e para o para-si, ou seja, a manutenção da absoluta liberdade da consciência e da presença *real* do mundo exige que Sartre traga a atuação do nada para o âmbito fenomênico. Era seu objetivo falar do *mundo* e, em contraposição ao idealismo husserliano,

tornou-se também necessário que a relação do homem fosse com *o ser* no mundo. O mundo comporta ser e nada; é assim que Sartre, embora afirmando que o que verdadeiramente se mostra no mundo é o ser *em pessoa*, se vê obrigado a dar conta do nada mundano e, por sua vez, do nada *ontológico*, se é que assim se pode dizer.

É nesse sentido que *o nada*, em estado puro, apenas é encontrado no para-si, como aquilo que o separa de si e impede que haja coincidência em seu ser; na mesma medida, o para-si não encontra em si seu fundamento, o que indica que a origem de seu ser não está em si mesmo. Ora, se é assim, onde o para-si encontraria seu fundamento senão no em-si? O vínculo ontológico entre para-si e em-si é a negação, ou seja, o para-si é em-si negado e, por isso, apresenta o nada em seu ser como aquilo que o separa de si. Decorre daí que o ser-em-si é o mais originário e que, rompido, faz com que o nada surja; o para-si é, pois, em-si degradado. É assim que o nada, sem alterar a plenitude do ser, surge do próprio ser como aquilo que faz com que o para-si seja *para si*, ou, consciência. É também por ocasião de seu surgimento que o nada está impedido, por princípio, de ser contraposto ao ser: ele *não é*.

Pela concorrência de duas negações, interna e externa, num mesmo ato, surgem para-si e em-si, ou, é do ser que surge um ser que nadifica o nada em seu ser (*é o que não é e não é o que é*). Por suas estruturas imediatas (circuito da ipseidade), o para-si leva o nada ao transcendente e faz com que o ser, absoluta plenitude, *se mostre* um descontínuo de em-sis, parte de uma totalidade e separados entre si por *nada*. Dessa maneira, não há dúvida, Sartre explica como o nada surge do ser sem que isso seja uma contradição: o nada surge de uma região do ser como condição de possibilidade para que essa região do ser exista, afinal, só pode haver ser-para-si como ruptura e é o nada que permite ao para-si ser distante de si, ser consciência. Da mesma forma, o nada se encontra no mundo como nada *ideal*, pois, se é verdade que por ele grandes massas de ser são repartidas em coisas (possibilita o fenômeno), é também verdade que ele não *modifica* o ser que se dá à intuição, mas ao contrário, é levado ao transcendente pela negação que o para-si *é*.

O nada é encontrado no mundo porque o para-si, no circuito da ipseidade, transcende a totalidade que ele mesmo destotalizou com sua aparição; com isso, *atravessa* a massa de ser que se lhe apresenta e, por disseminar o nada no ser, faz com que os istos apareçam, tendo como fundo a totalidade do ser. O que *determina* o isto sem qualquer possibilidade de deformá-lo é *nada*. Enfim, esse é o mundo fenomênico que Sartre, como

superação tanto do idealismo quanto do realismo, apresenta. A consciência mantém sua absoluta translucidez e autonomia, afinal, por estar separada de si por nada, não pode coincidir consigo nem superar a negação do ser que ela é; em contrapartida, o que se dá à consciência é o ser mesmo. Está ontologicamente afirmado, a um só tempo, a autonomia da consciência e a presença real do mundo, ou seja, está aí a alternativa que Sartre apresenta *para além* do realismo e do idealismo.

Com isso, pode-se concluir que, como resposta para os vários problemas que Sartre encontrou no desenvolvimento de seu pensamento, foi necessário ir da fenomenologia à ontologia e, mais do que isso, reescrever a fenomenologia. Mais ainda, foi preciso referir-se à metafísica e deparar-se com o problema milenar da relação entre ser e nada; e nesse campo, além da impossibilidade de múltiplas escolhas, cada uma das opções tem, ao longo da história da filosofia, interpretações e refutações de toda ordem. E, o paradoxal do âmbito metafísico é que, uma vez que a ele se chegue (e, parece, não há filosofia que se pretenda radical que não vá até ele), alguma opção é exigida do filósofo. Sartre defende a absoluta positividade do ser e a absoluta negatividade do nada; melhor, Sartre radicaliza o negativo, nega ao nada toda e qualquer possibilidade de ser, até mesmo de *ser* contraposto ao ser.

As exigências para se pensar o negativo levam Sartre a conceber o nada em estado *puro*, o nada que não é o contrário do ser, mas seu *contraditório*. É verdade que essa solução o filia a Parmênides, afinal Sartre afirma explicitamente que é preciso lembrar a Hegel que *o ser é, o nada não é*. O nada é concebido como *nada efetivo*, nada que é nadificado e não tem nem ao menos a consistência da ausência de ser. O nada no mundo é projeção ideal da falta que o para-si leva ao transcendente, mas o nada *ontológico* não pode ser nem ao menos considerado *ideal* – a negatividade, na filosofia de Sartre, é absoluta. Com isso, a contradição entre ser e nada é tão radical que a totalização torna-se impossível; de fato, não há possibilidade de *reunir* ser e nada, não há superação. O abismo que Sartre provoca entre ambos é tamanho que se torna intransponível; entretanto, é justamente a impossibilidade de síntese entre ser e nada que torna sua relação indissolúvel e possibilita que haja mundo organizado.

O nada é trazido para a realidade humana, é nada circunstanciado que não pode ser contraposto ao ser; por isso, o mundo é fenômeno que tem, na sua constituição, *o ser mesmo*. Isso exige que a síntese, que comportaria ser e nada, seja levada para o âmbito da

possibilidade, do projeto humano por excelência; não é possível que nenhum ser seja, ao mesmo tempo, em-si-para-si, embora essa seja a essência de Deus. Mas, para justificar o movimento negativo do para-si em relação ao ser, Sartre se vê obrigado a pensar uma síntese, ainda que impossível: o para-si almeja ser em-si-para-si, ou seja, fundamentar-se no ser enquanto permanece para-si. A filosofia de Sartre, para manter-se no campo da finitude, exige que o homem tenha como projeto *ser* Deus; mesmo tomando como ponto de partida o concreto, o mundo deve arrancar seu sentido da metafísica, ou, conforme Sartre mesmo conclui em um diálogo com Benny Levy: *cada homem tem um fim que eu chamaria transcendente ou absoluto, e todos os fins práticos não têm sentido sem esse fim... o verdadeiro fracasso se refere a esse fim...*\*

---

\* - Citado por VALERA, V. P. *O Ateísmo em Sartre*. Revista de Filosofia – UIA (Universidade Ibero americana), p. 42. México: UIA, jan – 1982 (publicado por Le Nouvel Observateur, 1980); Ainda, “Cada realidade humana é ao mesmo tempo projeto direto de metamorfosear seu próprio para-si em em-si-para-si e projeto de apropriação do mundo como totalidade de em-si, sob as espécies de uma qualidade fundamental. Toda realidade humana é uma paixão, já que projeta perder-se para fundamentar o ser e, ao mesmo tempo, constituir o em-si que escape à contingência sendo seu próprio fundamento, o *Ens causa sui* que as religiões chamam Deus. Assim, a paixão do homem é inversa à de Cristo, pois o homem se perde enquanto homem para que nasça Deus. Mas a idéia de Deus é contraditória e nos perdemos em vão: o homem é uma paixão inútil.” EN, p. 708 (750).

## REFERÊNCIAS

### Obras de Sartre

SARTRE, J. P. *Consciência de Si e conhecimento de Si*. Tradução: Pedro M. S. Alves. Lisboa: ed. Colibri, 1994.

\_\_\_\_\_. *Diário de uma guerra estranha*. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira, s/d.

\_\_\_\_\_. *Une Idée Fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: L'Intentionnalité*. Situations I. Paris: ed. Gallimard, 1947.

\_\_\_\_\_. *A Imaginação*. Col. *Os Pensadores*, p. 33. Tradução Luis Roberto Salinas Fortes. São Paulo: ed. Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. *O Imaginário*. Tradução Duda Machado. São Paulo: ed. Ática, 1996.

\_\_\_\_\_. *La Liberté Cartésienne*. Situations I. Paris: ed. Gallimard, 1947.

\_\_\_\_\_. *La transcendance de l' ego: esquisse d' une description phénoménologique*. Paris: ed. Recherches Philosophiques, 1937. (*A transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Tradução: Pedro M. S. Alves. Lisboa: ed. Colibri, 1994).

\_\_\_\_\_. *L' Être et le Néant – Essai d' ontologie phénoménologique*. Paris: ed. Gallimard, 1943. (*O Ser e o Nada - Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Tradução e notas Paulo Perdigão. Petrópolis: ed. Vozes, 1997).

\_\_\_\_\_. *Questão de Método*. Col. *Os Pensadores*, p. 109. Tradução Bento Prado Júnior. São Paulo: ed. Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. *Sartre par lui-même*. Situations IV. Paris: ed. Gallimard, 1947.

### Outras obras

ALVES, P. M. S. *Irrefletido e reflexão – observações sobre uma tese de Sartre*. Artigo publicado como introdução à tradução para a língua portuguesa de *A transcendência do Ego* seguido de *Consciência de si e conhecimento de si*. Lisboa: ed. Colibri, 1994.

BEAUVOIR, S. *A força da Idade*. Tradução Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira, 1984.

- BORNHEIM, G. A. *Sartre – Metafísica e Existencialismo*. São Paulo: ed. Perspectiva, 1971.
- CHAUÍ, M. *Merleau-Ponty e a crítica ao humanismo*. Dissertação de mestrado. FFLCH/USP. São Paulo: CAPH, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia e engajamento: em torno das cartas da ruptura entre Merleau-Ponty e Sartre*. Revista Dissenso, nº 1, p. 133. São Paulo: ed. USP, 1997.
- COELHO, I. M. *Sartre e a Interrogação Fenomenológica do Imaginário*. Tese de Doutorado. FFLCH, USP. São Paulo: CAPH, 323 N, 1978.
- CONTAT, M. e RYBALKA, M. *Les Écrits de Sartre*. Paris: ed. Gallimard, 1970.
- DANTO, A. C. *As idéias de Sartre*. Tradução James Amado. São Paulo: ed. Cultrix Ltda, 1993.
- DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Col. *Os Pensadores*. São Paulo: ed. Abril Cultural, 1983.
- HEIDEGGER, M. *O Que é metafísica?* Tradução Ernildo Stein. Col. *Os Pensadores*, p. 24. São Paulo: ed. Nova cultural, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Tradução Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: ed. Vozes, 1993.
- HUSSERL, E. *Idées directrices pour une Phénoménologie*. Tradução Paul Ricoeur. 5ª Ed. Ed. Gallimard, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Tradução José Gaos. México: ed. Fondo de Cultura Económica, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Investigaciones Logicas*. Tradução Manuel G. Morente e Jose Gaos. Madrid: ed. Castilla, 1976.
- LÉVINAS, E. *Entre nós – Ensaios sobre a alteridade*. Tradução Pergentino Stefano Pivatto (coordenador). Petrópolis: ed. Vozes, 1997.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: ed. Freitas Bastos, 1971.
- \_\_\_\_\_. *L' Imagination*. Journal de Psychologie Normale et Pathologique. Paris: 1936, p. 756.
- \_\_\_\_\_. *O Visível e o Invisível*. Tradução José Artur Gianotti e Armando Mora D' Oliveira. São Paulo: ed. Perspectiva S.A., 1984.

- MOURA, C. A. R. de. *Crítica da Razão na Fenomenologia*. São Paulo: EDUSP/Nova Stella, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Sensibilidade e entendimento na fenomenologia*. Manuscrito, p. 207. Campinas: Ed. CLE/UNICAMP, 2000.
- MOUTINHO, Luiz D. S. *A ontologia do mundo vivido – a gênese do sentido em Merleau-Ponty*. FFLCH – USP. Tese de Doutorado. São Paulo: CAPH, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Sartre – Existencialismo e Liberdade*. São Paulo: ed. Moderna, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Sartre – Psicologia e Fenomenologia*. São Paulo: ed. Brasiliense, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Ciência e filosofia: O significado do retorno ao “mundo vivido” na fenomenologia*. Revista de Ciências Humanas – UFPR, p. 51. Curitiba: ed. UFPR, 1999.
- PERDIGÃO, P. *Existência e Liberdade - Uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM Ed., 1995.
- PRADO JÚNIOR, B. *Presença e Campo Transcendental – consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: ed. USP, 1989.
- SANABRIA, J. R. *Hay una moral en la filosofía de Sartre?* Revista de Filosofía – UIA (Universidade Ibero americana), p. 443. México: UIA, set – 1985.
- \_\_\_\_\_. *La libertad en Sartre: de una libertad sin límites a una libertad-en-situación*. Revista de Filosofía – UIA (Universidade Ibero americana), p. 63. México: UIA, jan – 1982.
- SEEL, Gerhard. *La Dialectique de Sartre*. Collection Raison Dialectique. Lausanne: Editions L’Age d’Homme, 1995.
- SIMONT, J. *Jean-Paul Sartre – Un demi-siècle de liberté*. Paris: De Boeck & Larcier s.a., 1998.